Salvador Muñoz Iglesias

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

II

Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

II

Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia

POR

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVI

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (19-III-1986)

Depósito legal M. 22826-1986
ISBN: 84-220-1246-4 (Obra completa)
ISBN: 84-220-1247-2 (Tomo II)
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

PRINCIPALES SIGLAS Y ABREVIATURAS

AmEcRev	American Ecclesiastical Review.
AngThR	Anglican Theological Review.
AssSeign	Assemblées du Seigneur.
BibOr	Bibbia e Oriente.
BibTrans	The Bible Translator.
BiKi	Bibel und Kirche.
BiLi	Bibel und Liturgie.
BiViCh	Bible et Vie Chretienne.
BR	Biblical Research.
BZ	Biblische Zeitschrift.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.
CahJos	Cahiers de Josephologie.
CB	Cultura Bíblica.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
CivCatt	La Civiltà Cattolica.
CollBrugGand	Collationes Brugenses et Gandavenses.
CollTheol	Collectanea Theologica (Warsovia).
CT	La Çiencia Tomista.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplement.
DivThom (Pi)	Divus Thomas (Piacenza).
EB	Estudios Bíblicos.
EE	Estudios Eclesiásticos.
EphCarm	Ephemerides Carmelitanae.
EphMar	Ephemerides Mariologicae.
EstJos	Estudios Josefinos.
EstMar	Estudios Mariológicos.
ExpTim	Expository Time.
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament.
HarvTR	Harvard Theological Review.
IrThQ	Irish Teological Quarterly.
JAOS	Journal of the American Oriental Society (New Haven).
JBL	Journal of Biblical Literature.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JSS	Journal of Semitics Studies.

JTS	Journal of Theological Studies.
MüTZ	Münchener Theologische Zeitschrift.
NedThTijd	Nederlands Theologisch Tijdschrift.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique.
NT	Novum Testamentum.
NTS	New Testament Studies.
ObrhPasBl	Oberrheinisches Pastoral Blatt.
PalCl	Palestra del Clero.
PrincThR	Princeton Theological Review.
RAM	Revue d'Ascétique et Mystique.
RB	Revue Biblique.
RCuBib	Revista de Cultura Bíblica (São Paulo).
REB	Rev(ista) Ec(lesiastica) Bras(ileira).
RechBibliques	Recherches Bibliques.
RechSR	Recherches de Science Religieuse.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RScR	Revue des Sciences Religieuses.
RevBib	Revista Bíblica (Argentina).
RiBib	Rivista Biblica (Italia).
RivStorLettRelig	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa.
RoczTheolKan	Roczniki Teologiezno-Kanoniczne.
SacDoc	Sacra Doctrina.
ScE	Sciences Ecclésiastiques.
ScuolCatt	La Scuola Cattolica.
SDB	Supplement al Dictionnaire de la Bible.
TheolDig	Theology Digest.
TGl	Theologie und Glaube.
ThPQ	Theologisch praktische Quartalschrift.
ThStKrit	Tehologische Studien und Kritiken.
TLZ	Theologische Literatur Zeitung.
TrierTZ	Trierer Tehologische Zeitschrift.
TS	Theological Studies.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen testament (KITTEL).
TZ	Theologische Zeitschrift.
VD	Verbum Domini.
VigChrist	Vigiliae Christianae.
VT	Vetus Testamentum.

ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	Zeitschrift für Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZWTh	Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie.

APARECEN NORMALMENTE CITADAS CON SU NOMBRE COMPLETO LAS SIGUIENTES REVISTAS:

Abside
Ami du Clergé
Antonianum
Archiv für Orientforschung
Archiv für Religionwissenschaft
Apostolado Sacerdotal
Augustinianum
Australian Biblical Review
Bible et Terre Sainte
Bible Today
Biblehasyam
Biblica
Bibliotheca Sacra
Bessarione
Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
Catholica (Münster)
Concilium
Communio
Divinitas
Doctrine and Life
Dunwoodie Review
Estudios Franciscanos
Estudios Teológicos (Guatemala)
Estudios Teológicos y Filosóficos
Euntes Docete
The Expositor
Geist und Leben
Helmantica
Interpretation

The Interpreter
Jahrbücher für Protestantische Theologie
Mariale Dagen
Marian Studies
Marianum
Masses Ouvrières
Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft
Ons Geloof
Osterrheichischer KlerusBlatt
Parola, Spirito e Vita
Parole de Vita
Pastor Bonus
Prête et Apôtre
Reformed Theological Revue
Revue Apologétique
Revue Belge de Philologie
Revue Ecclésiastique de Liège
Revue du Clergé Africain
Rivista di Storia della Chiesa in Italia
Revue de l'Université d'Ottawa
Salmanticensis
Sanctificatio Nostra
Scripture
Seelsorger
Stimmen der Zeit
Studia Theologica
Studdi Biblici Franciscani Liber Annuus
Symbolae Osloenses
Svenske Kyrkotidning
Tabor
Theologische Blätter
Theologischer Digest
Theologische Quartalschrift
Theologische Studien
Theologisch Tijdschrift
Theology
Uppsala Universitets Arskrift
La Vie Spirituelle
Vivre et Penser
Vox Theologica
Weidenauerstudien
Wissenschaft und Weisheit
Worship
Wort und Antowort

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

II

Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia

INTRODUCCION

La publicación de la presente colección de estudios, sobre «Los Evangelios de la Infancia» se inicia con este segundo volumen titulado *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano* que se ciñe a las dos anunciaciones (a Zacarías: Lc 1,5-25, y a María; Lc 1,26-38) y al episodio de la Visitación (Lc 1,39-45). Próximamente aparecerá reeditado el primer volumen —agotada la primera edición— de la obra dedicado a *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*.

La razón del título que encabeza este trabajo es que las dos anunciaciones que refiere San Lucas en el primer capítulo de su Evangelio reflejan el mismo patrón literario que aparece en el Antiguo Testamento cuando se trata de anuncios de un *futuro* nacimiento o de una misión *futura*. Dicho patrón es distinto del que se emplea para anunciar a quienes todavía no lo conocen un acontecimiento *ya sucedido*, como ocurre con la noticia del nacimiento de Jesús que el ángel comunica a los pastores de Belén (Lc 2,9-12).

El núcleo central de este volumen lo constituye el análisis de ambos anuncios de Lucas 1, precedido de un minucioso estudio sobre el procedimiento literario del anuncio previo, con vistas a determinar el contenido teológico al que responde su empleo, y el grado de artificio que en él debemos admitir.

Incluyo el episodio de la Visitación, porque lo considero parte integrante de la anunciación a María.

CAPÍTULO I

EL PROCEDIMIENTO LITERARIO BIBLICO DEL ANUNCIO PREVIO

El descubrimiento de un esquema literario prácticamente idéntico en el doble anuncio a Zacarías y a la Virgen nos obliga a preguntarnos si tal procedimiento es original del autor de este primer capítulo de Lucas, o si responde a presuntos antecedentes viejotestamentarios.

El hallazgo en el Antiguo Testamento de un patrón literario con características similares a las de la doble anunciación lucana y que se emplea de manera constante en los anuncios previos de nacimiento o de misión, nos ayuda a precisar el género literario de estos dos importantes pasajes del Evangelio de la Infancia.

La comparación de éstos con los relatos paralelos del Antiguo Testamento nos capacita para establecer la intención teológica que mueve a sus autores al empleo de los distintos elementos del esquema, y nos descubre, por otra parte, el grado de artificio literario que en la secuencia narrativa ha puesto el talante derásico del procedimiento en cuanto tal.

Pienso que las posturas antagónicas y a veces excesivamente radicales de los exegetas a propósito de la historicidad de los Evangelios de la Infancia sólo se afincarán sobre terreno firme cuando desde la perspectiva del género literario empleado por el autor valoren debidamente su intención teológica y el ropaje literario con que la reviste.

Esta última parte del presente capítulo se adentra por un camino hasta ahora poco explorado. Ello me obliga a formular sus conclusiones con cierta timidez, y a pedir a los estudiosos que me acompañen en la búsqueda, si piensan que la ruta es acertada.

I. Los anuncios a Zacarías y a la Virgen: semejanzas y diferencias

El Evangelio de la Infancia según San Lucas comprende los relatos paralelos de la concepción, nacimiento y primeros años de Juan y de Jesús.

Comienza con el anuncio de esa doble concepción hecho respectivamente a Zacarías, padre de Juan (Lc 1,5-25), y a María la Madre de Jesús (Lc 1,26-38).

A primera vista es evidente el parecido literario entre ambas anunciaciones. El esquema es rigurosamente idéntico, salvadas las necesarias diferencias exigidas por la historia respectiva.

En ambos casos encontramos:

1. Presentación de los personajes:

Juan	*Jesús*
Lc 1,5-7	Lc 1,26-27

2. Aparición del mismo arcángel San Gabriel:

Juan	*Jesús*
Lc 1,8-12	Lc 1,28

3. Turbación que experimenta el que recibe la visión:

Juan	*Jesús*
Lc 1,13	Lc 1,29

4. Palabras tranquilizadoras del ángel:

Juan	*Jesús*
Lc 1,13	Lc 1,30

5. Anuncio por parte del ángel de la concepción y del nombre del niño:

Juan	*Jesús*
Lc 1,13	Lc 1,31

6. Descripción del oficio futuro del niño:

Juan	*Jesús*
Lc 1,14-17	Lc 1,32-33

7. Objeción del protagonista que recibe la visión:

Juan	*Jesús*
Lc 1,18	Lc 1,34

8. Respuesta confirmatoria del ángel:

Juan	*Jesús*
Lc 1,19	Lc 1,35

9. ... ofreciendo una señal milagrosa como prueba:

Juan	*Jesús*
Lc 1,20	Lc 1,36s.

Las diferencias, sin romper la uniformidad del esquema, son significativas: responden a las diferencias históricas entre los personajes y tienden a destacar la superioridad de Jesús sobre Juan.

1. En la *presentación de los personajes*, las diferencias afectan a la condición de los padres en uno y otro caso, y a la persona del protagonista que recibe el anuncio y que en el primer caso es el padre (Zacarías), mientras que en el segundo es María, la madre. Los padres del Bautista son avanzados en edad y la madre estéril, con lo cual el relato recalca la concepción milagrosa de Juan, que nacerá de padres naturalmente infecundos, si bien por la vía normal de toda generación humana. Los «padres» de Jesús, en cambio, están recién desposados, y nada sugiere que sean estériles; su concepción, sin embargo, va a ser mucho más milagrosa, porque ocurrirá sin obra de varón. Y esto es lo que sugiere la segunda diferencia. El destinatario del anuncio de la concepción del Bautista es su padre Zacarías, que de hecho lo va a engendrar aunque milagrosamente. En el caso de Jesús, el destinatario no es el «padre» José, porque no va a haber padre humano biológico; protagonista del anuncio es María, porque va a concebir sin obra de varón.

No considero importante la diferencia que subraya LEGRAND [1] entre el carácter hagiográfico y moralizante de la presentación de los padres del Bautista y la sobriedad descriptiva de los «padres» de Jesús, como si de ella tuviéramos que deducir que el anuncio a María es de factura apocalíptica. Las virtudes de Zacarías e Isabel se describen detalladamente como contraste con la desgracia de su esterilidad, que comúnmente era tenida por castigo de Dios.

2. Las dos *apariciones angélicas*, aunque lógicamente diferentes por las circunstancias, coinciden en ser extraordinariamente sobrias comparadas con la plasticidad barroca de las que presentan los relatos del Antiguo Testamento en

[1] LUCIEN LEGRAND, *L'Annonce à Marie* (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile (Lectio Divina, 106) (Paris, Du Cerf, 1981), p.71s.

casos semejantes. Es significativo que el emisario sea el mismo arcángel Gabriel en ambos anuncios.

3. La *turbación que experimentan los que reciben la visión* es prácticamente idéntica (ἐταράχθη Zacarías, διεταράχθη María), si bien la causa es en Zacarías la propia visión (ἰδών) mientras que en María es ocasionada por lo que le dice el ángel (ἐπὶ τῷ λόγῳ).

4. Las *palabras tranquilizadoras del ángel* comienzan con la fórmula rigurosamente idéntica: Μὴ φοβοῦ; pero se diferencian por la motivación subsiguiente, que en el caso de Zacarías es διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου y en el de María εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ. Ambas motivaciones destacan la causalidad (solicitada por Zacarías, inesperada para María) en lo que va a suceder. Por ello, en el caso de María queda más patente que la iniciativa parte de Dios.

5. En el *anuncio propiamente dicho* el movimiento de la frase es completamente idéntico (como en el anuncio del nacimiento de Ismael hecho a Agar en Gén 16,11) [2]; pero mientras a Zacarías se le dice que él pondrá el nombre al hijo que le dé Isabel, en el caso de María será ella misma quien lo dé a luz y le imponga el nombre [3].

Pudiera ser significativa la diferencia entre los verbos γεννήσει y τέξῃ empleados, respectivamente, para el alumbramiento futuro de Juan y de Jesús. VICENT CERNUDA [4] sugiere que Lucas 1-2 emplea normalmente γεννῶ cuando dice referencia al padre que lo engendró, y τίκτω cuando abstrae en cierto modo de la generación paterna [5]. Temo

[2] Véase comparativamente el texto de los tres anuncios:
Ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρί ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ
ὅτι ἐπήκουσεν Κύριος τῇ ταπεινώσει σου
οὗτος ἔσται ἄγροικος ἄνθρωπος... (Gén 16,11).
Ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην...
ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου... (Lc 1,13.15).
Ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν
οὗτος ἔσται μέγας... (Lc 1,31s).

[3] Cf. Mt 1,21, donde José recibe el encargo de imponer el nombre a Jesús. En el Antiguo Testamento la imposición del nombre se atribuye indistintamente al padre o a la madre.

[4] ANTONIO VICENT CERNUDA, *El paralelismo de* γεννῶ *y* τίκτω *en Lucas 1-2*, en «Biblica» 55 (1974) 260-264.

[5] Las aparentes excepciones (τέκειν dicho de Isabel en Lc 1,57; γεννώ-

que la sugerencia no sea del todo válida. Por lo menos en Lc 1,31 parece tratarse de una frase hecha τέξῃ υἱόν, que se dice asimismo de María en Mt 1,21; pero que igualmente es empleada por los LXX en el pasaje de Is 7,14; en Gén 16,11 con referencia a Agar; en Gén 17,19 a propósito de Sara; y en Jue 13,5 y 6 de la madre de Sansón. La misma fórmula recurre en aoristos narrativos (συνέλαβεν... ἔτεκεν υἱόν... καὶ ἐκάλεσεν) 11 veces en el relato del nacimiento de los hijos de Jacob (Gén 29,32.33.34.35; 30,5s.7s.10s.12s. 17s.19s.23s); en 1 Sam 1,20 hablando de la madre de Samuel, y en 2 Sam 12,24 a propósito del nacimiento de Salomón [6].

6. La *descripción del futuro del niño* es necesariamente distinta porque distinto había de ser el papel de cada uno en la historia salvífica: Juan aparece como un nazir con la misión propedéutica que la tradición apocalíptica asignaba a Elías en los últimos tiempos; Jesús, como el Rey Mesías esperado.

7. La *objeción del protagonista* tiene por fin en ambos casos resaltar lo extraordinario de la intervención divina, que ya se vislumbraba en el anuncio propiamente dicho. En la anunciación a Zacarías subraya la dificultad de concebir una mujer anciana y estéril de un marido igualmente anciano; en la de María sirve para que el ángel aclare a con-

μενον del hijo de María en Lc 1,35) son examinadas por VICENT CERNUDA en el artículo citado p.261 y 263 respectivamente.—En otro estudio titulado *La dialéctica de* γεννῶ *y* τίκτω *en Mateo 1-2*, en «Biblica» 55 (1974) 408-417 extiende la sugerencia a los pasajes de Mt 1-2, y trata de explicar por qué el primer Evangelista emplea ambos términos hablando de Jesús (τίκτω en 1,21.25; 2,2 y γεννῶ en 1,16.20; 2,1.4).

[6] Los LXX traducen constantemente συνέλαβεν... ἔτεκεν υἱόν... καὶ ἐκάλεσεν. Sólo 5 veces —Gén 29,35; 30,17.23; 38,3.4— sustituyen el primer aoristo por el participio συλλαβοῦσα y una por προσθεῖσα (Gén 38,5); una sola vez (Gén 30,11) sustituyen el tercer aoristo por ἐπωνόμασεν.

La frase griega a su vez corresponde a un esquema hebreo estereotipado con muy ligeras variantes: ותהר..ותלד בן...ותקרא שמו. Así cuatro veces (Gén 29,32.33; 30,7s.17s). Otras cuatro veces (Gén 30,19s.12s.19s. 23s) añade את antes de שמו. Y en otras tres ocasiones, por haberse intercalado una previa explicación del nombre, la frase final dice על כן קרא (Gén 29,34) o על כן קראה (Gén 29,35; 30,5s).

La misma forma estereotipada recurre, con la clásica terna, en Gén 21,2-3 al nacer Isaac; en Gén 38,3.4.5 a propósito de los hijos de Judá; y en 1 Sam 1,20 hablando de Samuel. La forma se mantiene cuando se afirman solamente los dos primeros actos (Gén 4,1.17; Jue 13,3.5.7; Ex 2,2; 4 Re 4,17) o el segundo y el tercero (Jue 13,24; 2 Sam 12,24).

tinuación la intervención milagrosa del Espíritu Santo, en virtud de la cual María concebirá sin obra de varón.

Lo extraño es que en el caso de Zacarías la objeción, bien justificada por cierto, sea considerada como falta de fe, y le acarree como consecuencia el castigo de la mudez. Como más adelante veremos [7], es el único caso en que una objeción al anuncio o vocación divina es castigada por considerarla culpable. Pienso que esta singularidad es una prueba de que la fidelidad al esquema literario se rompe por exigencias de la historia. Tal vez, efectivamente, la experiencia mística de la visión en el Templo produjera en Zacarías una afasia emocional temporal que automáticamente desapareció ante la emoción de sentirse padre en la ancianidad (Lc 1,64). Si esto ocurrió, era lógico que él mismo lo atribuyera a castigo de Dios por su dificultad en aceptar que iba a tener un hijo en aquellas circunstancias. Hay que reconocer que en el caso de María la objeción, aunque no es considerada reprensible, resulta más incongruente que la del padre del Bautista. Zacarías pide una señal; María, no.

8 y 9. La *respuesta confirmatoria del ángel* se confunde en el caso de Zacarías con la mudez que hace el oficio de señal comprobatoria. A María, en cambio, se le reitera el mensaje anterior sobre la condición del hijo que va a dar a luz, y se le ofrece —sin haberla pedido— una señal de que Dios todo lo puede en la concepción milagrosa que ha tenido lugar en Isabel.

Las diferencias que en cada uno de sus puntos hemos observado entre las dos anunciaciones a Zacarías y a la Virgen dejan intactas, a pesar de todo, las líneas características del mismo esquema literario. ¿Es invención del autor de estos relatos o existía con anterioridad?

II. El patrón viejotestamentario

El evidente parecido literario entre ambas anunciaciones (a Zacarías y a la Virgen) se extiende a determinados

[7] Véase más adelante, p.122s.

pasajes del Antiguo Testamento donde se refiere el anuncio del nacimiento de personajes importantes o su vocación divina para determinadas empresas.

Pasada la moda imperante durante los últimos decenios del pasado siglo y primeros de éste, que buscaba antecedentes de los anuncios de Lucas 1-2 en la literatura pagana [8], hoy se da por adquirido que su autor reproduce en ambos pasajes el esquema empleado para estos casos por los autores del Antiguo Testamento.

El parentesco literario de Lucas 1-2 con los escritos del Antiguo Testamento es evidente por las continuas reminiscencias viejotestamentarias que contiene. Una primera observación de estas reminiscencias nos hace ver que preferentemente se refieren a los dos primeros capítulos de 1 Sam, donde se narra el nacimiento y la infancia del último Juez; a los capítulos 17-18 y 30 del Génesis, que refieren respectivamente el doble anuncio de la concepción portentosa de Isaac, y el nacimiento de los 12 Patriarcas; y a los capítulos 6 y 13 del libro de los Jueces, donde se habla de la especial vocación de Gedeón y del anuncio del nacimiento de Sansón.

Ello me llevó en 1957 a bucear en esos pasajes y otros parecidos del Antiguo Testamento en busca de la forma literaria en que se expresan los anuncios de nacimientos o la especial vocación divina de personajes bíblicos importantes [9].

Ya en 1935 PAUL HUMBERT [10] había estudiado la forma literaria del *mensaje* que constituye el centro de las *anunciaciones de nacimientos* en el Antiguo Testamento. Analizó el mensaje del anuncio a María (Lc 1,31s) comparándolo con Jue 13,3-7; Is 7,14; y, sobre todo, Gén 16,11, que consideraba modélico. Partiendo de este modelo, que es sin duda el más completo, Humbert descubre cuatro características

[8] SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y las Infancias de los Héroes:* EB 16 (1957) 5-36.

[9] Cf. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382.—Se publicó también con el mismo título en *XVIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1959) p.325-373.

[10] PAUL HUMBERT, *Der biblische Verkündigungstil,* en «Archiv für Orientforschung» 10 (1935) 77-80.

en este procedimiento: *a)* Una proposición encabezada por הנח + un sufijo de segunda persona singular femenina, que expresa la inminencia y la certeza de una concepción y un parto; *b)* una proposición formada con un perfecto consecutivo, que alude al nombre del niño esperado; *c)* una proposición causal con כי, que explica el fundamento para la elección de este determinado nombre; y *d)* una proposición verbal con uno o más miembros, que predice el futuro destino glorioso del niño.

A pesar de las variantes que presenta en los ejemplos aducidos [11], el esquema es sustancialmente válido como patrón literario del mensaje central en esta clase de anuncios [12].

Pero los anuncios de nacimiento en el Antiguo Testamento suelen ir enmarcados en un *contexto más amplio*, que

[11] *a)* Se encuentra en todas, salvo que en Is 7 el sujeto es un nombre (העלמה) en tercera persona en lugar del sufijo pronominal de segunda femenina. Humbert cree que se trata de una adaptación del estilo de las anunciaciones al uso profético. Jue 13,3s añade la alusión a la esterilidad y la prohibición de ingerir bebidas alcohólicas y comidas impuras. *b)* Falta en Jueces 13. Pero como aparece en la descripción del nacimiento (Jue 13,24), Humbert sospecha que se encontraba aquí, pero que fue sustituida más tarde por las prescripciones ascéticas que le son impuestas a la madre del niño. *c)* Falta asimismo en Jueces —como era de esperar al no hablarse de imposición del nombre— y en Lc 1,31s.—Pero se encuentra en los demás, si bien en Gén 16 es etimología *ad sensum* y en Is 7 una explicación libre del fundamento del nombre. Finalmente *d)*, se da en los cuatro casos; pero en Isaías no habla del futuro del Emmanuel, sino de la fuerza y señorío de Yahveh, de la cual es mero signo el nombre de Emmanuel.

[12] El *Sitz im Leben* de esta fórmula de anuncio es muy problemático. KITTEL (*Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament,* 1924, p.11) piensa que se trataría en estos casos de la espera de un Héroe-Salvador: cosa que difícilmente se puede afirmar de Isaac, Ismael, los 12 Patriarcas, los hijos de Judá, Samuel o Salomón. La presencia de la fórmula en Is 7,14 y en Oseas 1,3s.6 y 8s (donde la concepción y el parto están en estilo narrativo y sólo la imposición del nombre va en imperativo como orden de Yahveh) ha podido hacer pensar a HUMBERT (art. citado, p.79s) en el oráculo que responde a la petición de una mujer estéril o desesperada por la suerte de su hijo. En el primer caso se encontraría ciertamente Sara, la madre de Samuel, que había solicitado remedio (1 Sam 1,17.20), y la de Sansón; en el segundo, Agar. Pero no se ve que estuvieran en ninguna de estas situaciones la madre del Emmanuel, Súa la mujer de Judá, ni Gomer la prostituta de Oseas.

Sea lo que sea del origen de la fórmula, ésta se convirtió en una frase hecha para describir los tres momentos de un nacimiento (concepción, parto, imposición de nombre) y para el anuncio oracular del mismo, sin que pueda asegurarse con certeza cuál de los dos empleos fue primero.

siempre responde a un patrón semejante, y que hace pensar en un procedimiento literario común para esas unidades literarias más extensas. ¿Puede hablarse, con las limitaciones y precisiones que sean necesarias, de un género literario de «anuncio»?

El P. AUDET está por la afirmativa, y en 1956 intentaba un análisis de sus características por comparación con los otros dos géneros emparentados: el sueño y la profecía. Estos géneros tienen de común que «traducen un modo de comunicación con lo divino, en el que siempre Dios toma la iniciativa». Pero tienen sus diferencias: el sueño suele ser de interés individual, mientras el anuncio, y la profecía sobre todo, lo tienen más universal. El sueño se suele desarrollar en la intimidad más íntima: se puede contar, pero no tiene testigos. Generalmente, el que sueña, ve y oye, pero suele hablar poco o nada. El «anuncio» se da en estado de vigilia; el que lo recibe suele dialogar; generalmente es claro y no necesita, como el sueño, ulterior interpretación. La profecía puede mirar al presente, al pasado y al porvenir, mientras que el sueño y el anuncio suelen referirse casi exclusivamente al futuro [13].

Como posible modelo de la anunciación a María (Lc 1,26-38), aduce Audet el anuncio de la vocación de Gedeón (Jue 6,11-24). El anuncio a Zacarías, en cambio, dependería, según él, del anuncio del nacimiento de Sansón en Jue 13.

Contemporáneamente, ALLARD [14] compara la anunciación a María con el anuncio del nacimiento de Isaac según la tradición yahvista en Gén 18,1-17.

Ni Audet, ni Allard formulan conclusiones sobre los elementos constitutivos de ese posible género literario de anuncios que uno y otro vislumbran.

Así las cosas, me decidí a comparar entre sí todos esos modelos aducidos (Gén 18; Jue 6; Jue 13) y algunos más que me parecieron a propósito (el anuncio sacerdotal del nacimiento de Isaac en Gén 17, y la vocación de Moisés en

[13] J. P. AUDET, *L'Annonce à Marie:* RB 63 (1956) 346-374.

[14] MICHEL ALLARD, *L'Annonce à Marie et les annonces de naissance miraculeuse de l'Ancien Testament:* NRTh 78 (1956) 730-733.

Ex 3-4). La confrontación de esos relatos entre sí y con el doble anuncio a Zacarías y a la Virgen en el primer capítulo de Lucas, me llevaron a la conclusión de que existe en la Biblia un específico género literario de anuncio, en el que destacan como elementos permanentes: aparición de un ángel, turbación del que recibe la visión, anuncio del mensajero divino, objeción del protagonista, y confirmación del ángel por medio de un signo [15]. El estudio comparativo de esos pasajes viejotestamentarios, cuyo paralelismo formal con los anuncios de Lucas 1 parecía evidente en cuanto a los elementos constitutivos del género, se mostró utilísimo para el esclarecimiento de numerosos detalles en los que también había coincidencia [16]. Asimismo resultó enriquecedor, aunque no se trata de paralelo estricto, el recurso comparativo a los capítulos 29-30 del Génesis, donde se refiere el nacimiento de los 12 Patriarcas [17]. Por otra parte, el análisis de los cinco motivos del género y su aplicación a los anuncios de Lucas 1 contribuye poderosamente a determinar el alcance y la interpretación del relato lucano [18]. Tendremos ocasión de comprobarlo más adelante en el comentario.

La publicación del estudio a que me vengo refiriendo provocó adhesiones y críticas en un primer momento,

[15] Posteriormente descubrí con sorpresa —y con satisfacción— que GRESHAM MACHEN —en su artículo *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 29 (1927) 529-586— había llegado a la misma conclusión, aunque sin decir que sea un procedimiento literario bíblico, porque no lo sospecha fuera del relato lucano. De la comparación de los dos anuncios en Lc 1,5-25 y 26-38 concluye en las p.572s: «In both accounts we find: 1) An appearance of the angel Gabriel; 2) fear on the part of the person to whom the annunciation ist to be made; 3) reassurance by the angel and pronouncement of a promise; 4) a perplexed question by the recipient of the promise; 5) a grounding of the question in a causal clause; 6) reiteration of the promise with reference to something which in both cases is in the nature of a sign». Como se verá, la fórmula 5 es un desdoblamiento de la anterior. A continuación con toda honradez Gresham Machen advierte en la nota 36 de la p.571: «The parallelism was clearly recognized so early as 1841 by GELPKE, *Die Jugendgeschichte des Herrn,* p.41-51; 167-169 and was exhibited by him by at least a rudimentary use of parallel columns».

[16] Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, concretamente p.335-349.

[17] Ibid., p.350s.

[18] Ibid., p.355-364.

aunque posteriormente sus conclusiones se han hecho de dominio público como cosa adquirida [19].

Las objeciones fundamentales eran: *a)* que el género literario de anuncio no estaba suficientemente documentado, ya que no siempre en los ejemplos aducidos se daban con claridad todos sus elementos; *b)* que en algunos casos son más numerosas las diferencias que las semejanzas; *c)* que concretamente en el anuncio a María hay un elemento propio (la aceptación) que no pertenece al esquema; *d)* que el empleo, más o menos constante, de unos determinados motivos no basta para constituir un género literario.

La cuestión de nomenclatura carece de importancia.

Reconozco que la denominación de género literario en nuestro caso puede parecer presuntuosa. Personalmente prefiero hablar de *patrón o esquema literario,* y siempre con cierto margen de elasticidad, cosa que ocurre comúnmente en los fenómenos literarios, a menos que se produzcan en épocas de decadencia, una de cuyas características suele ser

[19] Aceptaron fundamentalmente las conclusiones: J. Gewiess, *Die Marienfrage Lk 1,34:* BZ 5 (1961) 221-254; M. Cambe, *Le χάρις chez Saint Luc:* RB 70 (1963) 193-207, concretamente p.204 nota 28; Ortensio da Spinetoli, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* (Brescia, Paideia, 1967), especialmente p.78 nota 38 y p.98 nota 73; John F. Craghan, *The virginal Wife and the married Virgin.* The problematic of Mary's Vow of virginity (Rome 1967), p.90-98.—Por su parte, Gewiess, que ceñía su estudio a la objeción de María, creyó encontrar un argumento confirmatorio de su función literaria en Lc 1,34, llamando la atención sobre la costumbre lucana (Lc 3,10-13; 12,51; 12,57; 13,23; 16,5.7; 17,37; Hech 8,26-40; 16,30) de introducir una pregunta relacionada con las preocupaciones de la Iglesia en su tiempo a fin de provocar una determinada enseñanza. Aunque a Craghan le parece (p.98) una aportación interesante, personalmente no me sirve mucho de apoyo, porque no estoy nada convencido de que sea Lucas el autor de Lc 1-2.

Se manifestaron en contra: Maximiliano Zerwick, *«... quoniam virum non cognosco» (Lc 1,34):* VD 37 (1959) 212-224; 276-288, concretamente p.282-284 (no obstante en 1963, en su artículo *Virginidad de María,* publicado en la *Enciclopedia de la Biblia* [Barcelona, Garriga, 1963], vol.VI col.1232-1238 se muestra favorable); Pietro della Madre di Dio, *Gratia Plena:* EphCarm 11 (1960) 75-126; Godfrey Graystone, *Virgin of all Virgins.* The interpretation of Luke 1,34 (Rome 1968); Paul Gächter, *Der Verkündigungsbericht (Lc 1,26-38):* ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586, especialmente p.349-354; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère* (Paris, Gabalda, 1974).

Como prueba de su aceptación actual en el mercado común exegético, véase R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.307-309, y la tabla VIII en la p.156.

el exagerado mimetismo de las formas literarias clásicas.

Pienso que, así entendido, el *patrón o esquema literario de anuncio* es una realidad en la literatura bíblica. El punto de arranque sicológico es la atribución del anuncio a la divinidad. La conciencia de la transcendencia divina que tienen los autores bíblicos exige entonces, para visualizar el anuncio, la aparición de un intermediario angélico con la consiguiente reacción de temor en el destinatario y la catarsis tópica del «¡No temas!» por parte del mensajero celestial. Esta primera parte del esquema hereda los módulos literarios de las teofanías bíblicas, atenuados en época tardía por la mediación angélica.

La naturaleza del anuncio o mensaje divino puede ser muy variada: el nacimiento de un personaje importante, la especial vocación divina para una empresa concreta, un mensaje ético-religioso para el momento presente, la predicción de un acontecimiento futuro, una revelación misteriosa en clave o descifrada.

Cada una de estas formas de anuncio adopta módulos literarios propios, más o menos semejantes entre sí.

Cuando se trata de mensajes a profetas, la escenografía requerida para recalcar el origen divino de estos anuncios suele estar formulada de una vez para siempre en el esquema de vocación e investidura inicial del profeta, que generalmente consiste en una teofanía. Así, cuando Isaías ve la gloria de Yahveh y teme porque tiene sus labios impuros, un ángel se los purifica con una brasa del altar, y Yahveh le envía (Is 6). Jeremías oye que Dios le ha elegido desde el vientre de su madre para ser profeta de las naciones, objeta su poquedad y pequeñez, pero Dios lo remedia tocándole con su mano en la boca (Jer 1,4-10). Recuérdese la barroca visión del carro de la Gloria de Yahveh que refiere Ezequiel, su turbación ante ella, y la orden divina de comer el rollo donde estaba contenido lo que había de decir en nombre de Dios (Ez 1-3). Algo parecido se supone en los demás profetas.

En cambio, cuando el anuncio se hace a personas que no han tenido previa vocación para profetas, se impone como introducción al mismo el esquema que hemos descubierto, heredado de las visiones teofánicas.

La descripción del *mensaje divino* propiamente tal adopta fórmulas variadísimas en función de las diversas cosas que se anuncian; pero tiende a uniformarse cuando se trata de contenidos o destinatarios típicos. Baste recordar las coincidencias entre los oráculos contra las naciones que aparecen en labios de distintos profetas[20a]. En el caso de anuncios de nacimiento reviste la fórmula estereotipada que hemos visto más arriba.

El *carácter portentoso* de estos nacimientos, que casi siempre se dan en mujeres estériles (Sara, la madre de Sansón, Ana) y la *categoría sobrehumana* de las empresas para las que Dios destina a los hombres a quienes hace objeto de una especial vocación, necesitan ser subrayados en los relatos respectivos. Y ésa es la función de los dos últimos elementos del mencionado esquema que siguen al enunciado central del mensaje (anuncio de nacimiento o vocación a un quehacer concreto). El protagonista-destinatario del anuncio o llamamiento formula una *objeción,* en la que generalmente hace ver la desproporción entre sus débiles fuerzas y el cometido que se le anuncia. Aunque alguna vez no se da, lo cierto es que, cuando se da, provoca una confirmación por parte del mensajero, que reafirma la realización futura de lo anunciado por difícil que parezca. En mi opinión, resulta evidente que la finalidad literaria de la objeción es *arrancar del mensajero la reafirmación de lo anunciado,* subrayando su carácter preternatural por encima de las fuerzas humanas. Eso mismo significa la *señal* portentosa con que suele terminar el relato, ofrecida por el mensajero unas veces a petición del protagonista y otras veces sin que éste lo solicite. Con ella queda patente que Dios, de quien partió la iniciativa del nacimiento que se anuncia o de la empresa que se va a realizar, es quien va a llevar a cabo lo anunciado o encargado.

Pienso que esta intencionalidad subyacente al esquema literario que venimos describiendo es algo real, independientemente de que el conjunto de elementos que lo forman recurra siempre de manera uniforme o falte alguno de

[20a] Sobre los diversos géneros de la literatura profética, cf. ALBERT GELIN, en A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* (Tournai, Desclée, 1957) p.479s.

ellos en este o aquel relato. La sujeción a unos módulos literarios concretos no era en este caso imperiosamente preceptiva. Brotaba espontánea de la mentalidad religiosa del escritor, que le llevaba a imitar más o menos conscientemente las categorías de expresión habituales en los autores bíblicos anteriores. Bien por voluntad refleja, bien por especial influjo de la lectura frecuente de la Biblia, el autor de Lucas 1 reproduce en sus dos anunciaciones los elementos todos del esquema bíblico de anuncio.

III. ¿Esquema de anuncio o esquema de vocación? [20b]

Algunos autores, más sensibles a las diferencias que a las semejanzas perceptibles entre los dos anuncios de Lucas 1, piensan que la anunciación a Zacarías responde al esquema de anuncios de nacimiento representado por los capítulos 17 y 18 de Génesis y por el anuncio a la madre de Sansón en Jue 13, mientras que la anunciación a María refleja más bien el relato de la vocación de Gedeón en Jue 6. Así, KUTSCH [21] cree descubrir en el relato de Gedeón un esquema con cuatro elementos: *a)* misión; *b)* objeción; *c)* respuesta a la objeción reasegurando; *d)* signo. Y ese mismo esquema lo encuentra en la misión de Moisés (Ex 3,10-12), en la vocación de Jeremías (Jer 1,5-10), en la unción de Saúl (1 Sam 10,1-7; 9,21), en el anuncio a Zacarías (Lc 1,13-20) y en la anunciación a María (Lc 1,30-38). SOARES PRABHU [22] piensa, asimismo, que la anunciación de Lc 1,26-38 es un relato de vocación, al estilo de Jue 6,11-24, pero sustituyendo la misión por un anuncio de nacimiento. KLEMENS STOCK [23] sostiene que el relato de la anunciación a María no se ajusta al esquema de los anuncios de naci-

[20b] Un buen resumen del estado de la cuestión en LUCIEN LEGRAND: *L'Annonce à Marie* (Paris, du Cerf, 1981) p.89-101.

[21] ERNST KUTSCH, *Gideons Berufung und Altarbau, Jud 6,11-24:* TLZ 81 (1956) 75-84.

[22] G. M. SOARES PRABHU, *«Rejoice, Favoured One!» Mary in the Annunciation Story of Luke,* en «Biblehashyam» 3 (1977) 259-277.

[23] KLEMENS STOCK, *Die Berufung Marias (Lk 1,26-38),* en «Biblica» 61 (1980) 457-491.

miento, y, en cambio, ofrece un claro paralelismo con el de la vocación de Gedeón en Jue 6,11-24. No es tanto anuncio del nacimiento de Jesús cuanto relato de la vocación de María para Madre de Jesús. El protagonismo de la escena —aquí y en la Visitación que sigue (Lc 1,39-56)— corresponde a María.

No van del todo descaminados estos autores.

El influjo del relato de vocación de Gedeón (Jue 6,11-24) en el de la anunciación a María (Lc 1,26-38) es mayor que el que se percibe con relación a los anuncios de nacimiento viejotestamentarios. Nótese, por ejemplo, la salutación angélica con un calificativo equivalente a un cambio de nombre («fuerte en fortaleza»: Jue 6,12; «llena de gracia»: Lc 1,28) y la inmediata alusión a este nuevo nombre en el siguiente parlamento angélico («Vete con esa *fuerza...»:* Jue 6,14; «has hallado *gracia* a los ojos de Dios»: Lc 1,30). Sorprende, sobre todo, que la anunciación a María finalice con la aceptación por parte de ésta («He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra»: Lc 1,38). Semejante fórmula no recurre nunca ni en los anuncios de nacimiento ni en los relatos de vocación; pero va mejor en este último caso para indicar que el llamado acepta la misión que se le asigna.

Pero esto sólo prueba que los dos géneros o esquemas de anuncio (de nacimiento y de vocación) son muy afines y se prestan elementos mutuamente. No se puede negar que el mensaje central en Lc 1,31s es claramente un anuncio de nacimiento. Falta, por otra parte, en este segundo anuncio de Lucas el elemento esencial del esquema de vocación que es la fórmula de envío: «Ve... yo te envío»; o más concretamente: «Ve y diles...», si se trata de vocación de un mensajero; «Ve... y salva, o saca... o unge... o toma por mujer, etc.», si es un encargo de acción [24].

[24] Sobre el relato viejotestamentario de vocación la obra más completa entre las recientemente publicadas es: GREGORIO DEL OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1973). Aparte de la inmensa bibliografía recogida en las p.427-451, DEL OLMO ofrece un estudio crítico de las opiniones más recientes en las p.21-49. Una síntesis sobre la forma literaria de estos relatos, en las p.369-406.

Sobre los relatos de misión en el Nuevo Testamento, cf. B. J. HUBBARD,

La afinidad entre los dos esquemas es muy de fondo, y espontáneamente se refleja en la forma. Por regla general, los anuncios de nacimiento se refieren a personajes que han de ejercer en su vida una función carismática, de la cual prácticamente son investidos desde su nacimiento, o mejor —como se dice expresamente de Sansón (Jue 13,5.7), de Jeremías (Jer 1,5) y del Bautista (Lc 1,15)— «desde el vientre de su madre». Ello hace que «teológicamente, en su intención, estos diversos géneros de relatos sean equivalentes en gran medida, pues todos tratan de explicitar la conciencia de misión divina con que el mando es asumido y ejercido en Israel, tanto en el sujeto que lo detenta como en el hagiógrafo que lo transmite. Cumplen todos el papel de prólogo teológico a una actividad decisiva en la historia del pueblo» [25].

Pienso, por tanto, que el relato lucano de los dos mensajes de Gabriel a Zacarías y a la Virgen pertenece al esquema literario de anuncio de nacimiento, que, con el esquema de relato de vocación, constituye el género literario indeterminado de anuncio.

Para mí lo induscutible es la existencia de un *esquema literario* que se da con pequeñas variantes tanto en los relatos de vocación o de misión como en los de anuncio previo de nacimiento. Y esto basta para justificar las conclusiones que más adelante deduciremos en orden a la interpretación y a la solución de importantes problemas de nuestros pasajes.

Creo, sin embargo, que la intencionalidad teológica subyacente a ambos tipos de relato y que predetermina su casi idéntica formulación literaria, justifica que se hable de un género literario común a uno y otro.

The Matthean Redaction of a primitive Apostolic Commissioning: An exegesis of Mtthew 28,16-20 (Missoula, Scholar's Press, 1974); T. Y. Mullins, *New Testament Commission Forms, specialy in Luke-Acts*, en JBL 95 (1976) 603-614, que considera tales los anuncios a Zacarías, a María y a los pastores.

[25] Gregorio del Olmo Lete, o.c., p.15.

IV. La Anunciación a María, ¿un apocalipsis?

Es la tesis recientemente sostenida por LUCIEN LEGRAND[26].

Reconoce que «ce récit n'appartient pas au genre littéraire d'apocalypse. Il n'en utilise pas les procédés stylistiques et les techniques de composition tels que la pseudonymie, la division de l'histoire en âges, l'imagerie flamboyante et ésoterique, le symbolisme des nombres selon les règles de la *gematria,* les représentations cosmiques et cataclysmiques» (p.129).

Pero advierte atinadamente que más allá del género literario apocalíptico y fuera de él existe un movimiento apocalíptico, un modo de pensar apocalíptico muy complejo. Se caracteriza este modo de pensar por un pesimismo que tiende a considerar este mundo como alejado de Dios y esclavizado por el mal. No basa la esperanza en una salvación enraizada en la historia, sino en algo que irrumpe de lo alto. El Dios, transcendente pero cercano, de los profetas se ha vuelto inabordable a causa de la infinita distancia que separa del mundo la esfera celeste a la que Dios se ha retirado.

El anuncio a María, sin estar escrito en esquema apocalíptico, reflejaría ese talante o modo de pensar. En el fondo refiere un acontecimiento apocalíptico: una revelación que descubre en el Niño cuyo nacimiento se anuncia el cumplimiento de las promesas y la manifestación escatológica del poder de Dios. Legrand descubre *rasgos literarios apocalípticos* en la primacía de la revelación sobre los elementos biográficos, en la oposición Dios-mundo, que se concreta en el contraste tan subrayado entre el poder de Dios actuante y la pasividad humana que en María se limita a escuchar y aceptar. La exposición de Legrand termina reconociendo que en el relato de Lucas el apocalipsis aparece «desescatologizado» y desdramatizado: es algo que

[26] LUCIEN LEGRAND, *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38).* Une apocalypse aux origines de l'Evangile (Paris, du Cerf, 1981) («Lectio Divina», 106).—Le había precedido F. NIERYNCK, *L'Évangile de Noel selon S. Luc* (Bruxelles-Paris 1960), que recalca la influencia en Lucas 1-2 del libro de Daniel (p.13-17) y el acusado carácter apocalíptico del conjunto (p.51-57).

irrumpe de lo alto, pero que se remansa en la historia de un mundo nuevo.

Hay en las observaciones y sugerencias de Legrand muchas cosas aprovechables. Pero el fenómeno que él llama modo de pensar apocalíptico no es propio de la anunciación a María, sino común a todo el Nuevo Testamento, que presenta el hecho cristiano como escatología realizada, y como una irrupción de lo divino en la historia humana que da origen a un mundo nuevo. El relato del anuncio a María conceptualiza el acontecimiento original de la Encarnación como manifestación renovadora del Poder de Dios.

V. Los anuncios de Lucas 1 y la literatura haggádica

Decir que las anunciaciones de Lucas 1 pertenecen al género literario bíblico del anuncio previo, equivale a situarlas en un contexto muy cercano a la literatura haggádica.

Nadie duda hoy en afirmar que los relatos viejotestamentarios en los que se insertan los anuncios previos de nacimiento (tradiciones patriarcales y de la época de los Jueces) participen del talante y abunden en los procedimientos característicos del midrás haggádico.

Si determinados autores se niegan a admitir ese mismo talante y esos mismos procedimientos en los anuncios previos de Lucas 1, es porque priva la idea —equivocada y absurda— de que el midrás haggádico es simple literatura de ficción sin base histórica alguna; idea equivocada y absurda que comparten de otro lado quienes afirman el carácter midrásico de los Evangelios de la Infancia precisamente porque los juzgan carentes de base histórica.

Importa clarificar conceptos. Y no sólo por motivos apologéticos, sino en busca desapasionada de la verdadera exégesis de estos pasajes.

El problema no puede ser soslayado. Tiene dos posibles planteamientos: 1.° ¿Son midrás haggádico los anuncios

de Lucas 1, o, por lo menos, son perceptibles en ellos determinados procedimientos midrásicos?

2.º ¿Qué relaciones de semejanza o dependencia cabe establecer entre los anuncios de Lucas 1 y determinadas ampliaciones haggádicas de anuncios de nacimiento viejotestamentarios?

La primera cuestión es independiente de la segunda. Y es la importante. Sobre ambas he dado mi parecer en trabajos anteriores [27] a los cuales remito como complemento de lo que aquí resumo.

1. *La existencia o no de midrás haggádico en los Evangelios de la Infancia* en general, y concretamente en los anuncios a Zacarías y a la Virgen que venimos estudiando, es cuestión muy discutida. La respuesta depende en gran parte de lo que se entienda por midrás haggádico.

De entrada ya las discrepancias comienzan en la nomenclatura, que es poco precisa y fluctuante en cuanto al contenido del término midrás. WRIGHT [28] define el midrás como género literario concreto, tomando como patrón las obras de la literatura rabínica que se inscriben con ese nombre. LE DÉAUT [29] piensa que el término, más que una determinada literatura, designa la actitud exegética de la que tales obras proceden. DÍEZ MACHO [30] propone aplicar el término con mayúscula para las obras de la literatura rabínica tituladas *Midrašim,* y emplearlo con minúscula para designar «la hermenéutica del judaísmo antiguo, o modo de interpretar los judíos antiguos la Biblia hebrea». Lo mismo piensa GRELOT [31]: «Il vaut mieux réserver le

[27] Véase sobre la primera S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midrás y Evangelios de la Infancia:* EE 47 (1972) 331-359; sobre la segunda en relación con la Infancia según San Mateo, S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Mateo:* EB 17 (1958) 243-273, y en *Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica Congressus Internationalis catholici de Re Biblica (Paris-Gembloux 1959) vol.II p.121-149.—Sobre el mismo tema en relación con la Infancia según San Lucas, S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, concretamente p.364-382.

[28] ADDISON G. WRIGHT, *The literary genre Midrash:* CBQ 28 (1966) 105-138; 415-457.

[29] R. LE DÉAUT, *A propos d'une définition du midrás,* en «Biblica» 50 (1969) 395-413.

[30] ALEJANDRO DÍEZ MACHO, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Barcelona, C.S.I.C., 1972) p.12s.

[31] PIERRE GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu* (Paris 1965) p.183.

nom midrash à cette operation exégétique que de l'étendre aux créations littéraires qui en utilisent les résultats». Como se verá, las discrepancias provienen de que no se distingue suficientemente las diversas acepciones que puede tener el mismo término. Conviene distinguir entre el género literario midráš, los procedimientos literarios midrášicos, y el talante o actitud midrášica.

Al género literario midráš pertenecen una serie de obras del judaísmo tardío que recogen las diversas explicaciones rabínicas al texto bíblico. Son una especie de Catenas o comentarios yuxtapuestos de distintos rabinos a un mismo pasaje de la Sagrada Escritura. Unos son *exegéticos,* que comentan un libro sagrado versículo por versículo [32], y otros *homiléticos,* que van comentando el *seder* o pasaje del Pentateuco asignado a cada sábado con referencia a la *haftarah* o lectura de los Profetas correspondiente al mismo día [33]. Si un determinado comentario interpreta una perícopa bíblica histórica, se le llama *haggadah;* si comenta un pasaje legal, *halakah.*

Estos comentarios globales, y cada una de las opiniones rabínicas en ellos recogidas *(haggadoth* o *halakoth)* constituyen el género literario midráš [34].

Abundan en el Nuevo Testamento los midrašim o comentarios parciales a textos bíblicos anteriores. Pero ni el Evangelio lucano de la Infancia, ni en concreto los dos anuncios de Lucas 1, tienen nada que ver con el género literario midrášico así entendido. No son comentarios a ningún texto bíblico anterior.

Ahora bien: el término *género literario midrášico* así entendido sólo es aplicable a las obras del judaísmo tardío antes mencionadas, cuando la reflexión se hacía ya sobre un tex-

[32] Tales son la *Mekilta* al Exodo y los tres *Sifre* a Lev, Núm y Dt de la época tannaíta, y de época más reciente los cinco *Rabbot* a cada uno de los libros del Pentateuco, y los referentes a los cinco Megillot.

[33] Entre los midrašim homiléticos destacan: *Pesiqta'* y *Pesiqta' Rabbati,* los cuatro *Rabba'* sobre Exodo, Levítico Números y Deuteronomio, *'Aggadat Beresith, Midrás haskem, Pesiqta' hadata,* etc.—Cf. Guiu M. Camps, art. *Midrás,* en *Enciclopedia de la Biblia,* vol.V (Barcelona, Garriga, 1965) col.129-134.

[34] Es la tesis de Addison G. Wright en su artículo citado en la nota 28.—La definición vale, como luego veremos, en sentido afirmativo, no exclusivo.

to bíblico escrito y cerrado. Pero hay en los escritores hebreos una especie de *talante midrášico* ancestral, contemporáneo y anterior incluso a la puesta por escrito de los libros inspirados.

Ya en el Antiguo Testamento aparece el término *midráš* tres veces (dos en 2 Cron 13,22 y 24,27 refiriéndose a documentos complementarios de la historia de los Reyes, y una en el texto hebreo de Eclesiástico 51,23, «casa del midráš», para designar probablemente una escuela donde se estudiaba la interpretación de la Ley). Ocho siglos transcurren desde que se escribe el midráš (o los midrašim) sobre Reyes que menciona el autor de Crónicas hasta que se ponen por escrito los primeros midrašim rabínicos tannaïtas.

Etimológicamente la raíz hebrea דרש significa buscar, investigar, estudiar [35]. Aunque el verbo se emplea para cualquier búsqueda (por ejemplo, de un animal perdido: Dt 22,21) o investigación (sobre la identidad de una persona: 2 Sam 11,3; o sobre la culpabilidad de un hombre: Job 10,6), el nombre desde un principio parece haberse reservado para la meditación, estudio y exposición de la Toráh, en conformidad con el sentido que adquiere ya el verbo en pasajes como Is 34,16. Por ello se supone que la «casa del midráš» en Eclesiástico 51,23 indica una escuela de meditación, estudio y aprovechamiento de la Ley. En los escritos de Qumrân se habla de un *doréš ha-torah,* que evidentemente era un perito en el estudio e interpretación de la Biblia.

Históricamente, aparece como algo innato y consustancial al pueblo hebreo cierta tendencia a reflexionar sobre la palabra de Dios o sobre los acontecimientos del pasado con vistas a deducir enseñanzas para el momento presente. El presupuesto mental es el convencimiento de que la reve-

[35] Escribe Olegario García de la Fuente, *La Búsqueda de Dios en el A.T.* (Madrid 1971) p.20: «D r s empezó significando *rastro, pisada, huella;* pasó de ahí a significar *rastrear, seguir la pista,* para acabar en *investigar, buscar, estudiar, encontrar.* D r s no significa solamente buscar. De la etimología se deduce que d r s se halla a medio camino entre buscar y encontrar. La acción del verbo se dirige siempre hacia un objeto que está presente o que se considera presente, diferenciándose, bajo este aspecto, de b q s cuyo objeto está ausente».

lación divina —expresada en palabras o manifestada en los acontecimientos salvíficos— tiene vigencia universal y vale para siempre: es una luz que ilumina cualquier circunstancia de la vida humana. Por ello, ante cualquier acontecimiento de aquí y de ahora el hebreo interroga a la revelación anterior buscando solución para sus problemas. La Biblia entera es fruto de esa reflexión, que primero se ejerció sobre los acontecimientos básicos que fundamentan el credo religioso de Israel; luego, sobre las sucesivas formulaciones del mismo, y últimamente, sobre el conjunto de libros sagrados donde se contiene.

Por ello acertadamente distingue Guíu M. Camps [36] tres etapas en la historia del midráš: la de los hagiógrafos, profetas y sacerdotes; la de los escribas de la Ley; la de los rabinos. «La primera trabaja *sobre una tradición histórica y legal, o sobre noticias escritas no redactadas en forma de libro santo,* o al menos no redactadas en su forma definitiva. Razona sobre las intenciones y móviles de la Providencia divina en disponer los hechos de la historia santa, sobre la buena o mala conducta de las personas o del pueblo y, a veces, además, interpreta algún hecho con amplificaciones y verosímiles adornos de detalle. Los ejemplos más notables son el marco de redacción de los libros de los Jueces y de los Reyes, y los discursos de Moisés, que forman el esqueleto del Deuteronomio... La segunda época toma ya como base un texto establecido, fijándose, sin embargo, *más en la sustancia del contenido del texto que en la letra* y en la manera de expresarse... La tercera época del midráš es ya no solamente la investigación sobre los hechos, sino también *sobre la letra del libro sagrado*».

A partir del momento en que la Sagrada Escritura se considera un todo completo y cerrado, los rabinos educados en la *Beth ha-midráš* de que habla Ecclo 51,23 —los *dorešim ha-torah* de Qumrân, los *daršanim* de la época rabínica— se limitan a comentar los textos bíblicos, primero en forma oral y luego recopilando las opiniones de los anteriores en las grandes colecciones de obras escritas del rabinis-

[36] Guíu M. Camps, *Midrás sobre la historia de les plagues,* en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 97-114, concretamente p.98s.

mo tardío. Y es entonces cuando se generaliza el término midráš como título de esas colecciones de comentarios.

Pero una cosa es evidente: Que para entonces el midrašismo tenía ya muchos siglos de existencia y que la forma adoptada en el último período de su historia, si había ganado en precisiones técnicas minuciosamente legisladas, había perdido mucho en originalidad y frescura vital.

Como conclusión debemos subrayar la diferencia que hay entre el término midráš aplicado a una obra clásica de la época tannaïta, por ejemplo, y el concepto mucho más amplio de midráš con que se designa la actividad secular de reflexión, estudio y exposición de los datos revelados anteriormente con vistas a actualizarlos en este o aquel momento de la historia.

A esto último es a lo que yo llamaría *talante midrášico.*

Entiendo por *talante* el conjunto de procedimientos y comportamientos habituales que derivan de una determinada actitud sicológica ante determinadas realidades. El talante midrášico es, en el fondo, un modo de ser y de pensar que comporta una determinada forma de expresarse [37].

Por una parte, el midrašista cree que Dios se revela en los acontecimientos y en la palabra de sus enviados, y se revela de tal forma que ninguna situación humana —pasada, presente o por venir— puede quedar a la sombra de esa luz universal. De ahí su disposición habitual a buscar en las gestas y palabras de Dios «luz para sus sendas», para todas sus sendas: las de ayer, las de hoy, las de mañana.

Esta actitud fundamental se inscribe en un modo de pensar y de expresarse, clásicamente hebreo, que rehúye las formulaciones conceptuales abstractas y ama la expre-

[37] Así piensa R. LE DÉAUT, *A propos d'une définition du midrás,* en «Biblica» 50 (1969) 395-413: «Le midrash est en effet tout un univers que l'on ne découvrira qu'en acceptant d'emblée sa complexité. Il envahit toute *l'approche* juive de la Bible qu'il pourrait même designer dans son ensemble. On ne peut en séparer les techniques et les méthodes, même si celles-ci conduisent à des genres littéraires differents. Le midrash se decrit, et ne se *définit* pas, car il *est aussi une façon de penser et de raisonner,* pour nous souvent déconcertante» (p.401s). Y a pie de página menciona la opinión concordante de M. GERTNER, que en su artículo *Midrasim in the New Testament,* en «Jornal of Semitic Studies» 7 (1962) 267-292 habla también del modo de pensar midrásico: «the midrashic way of thinking» (p.292).

sión concreta. Esto le lleva, por ejemplo, a expresar con un relato concreto (el episodio de Caín y Abel) la creencia abstracta de que el hombre, tan pronto rompe con Dios por el pecado, rompe también con sus semejantes; y le lleva igualmente a colorar un relato histórico existente o una tradición que oralmente circula para hacerles decir, sin deducciones abstractas, lo que ve contenido en ellos, pero teme que sus oyentes o lectores no alcancen a ver.

El talante midrášico se caracteriza por el empleo de unos determinados *procedimientos literarios* que llamaremos también *midrášicos* [38].

También aquí conviene salvar la debida perspectiva histórica. Los procedimientos que el midrašista de la primera época empleó se fueron complicando con el tiempo, y cambiaron probablemente de signo cuando empezaron a aplicarse por los rabinos preferentemente a la *letra* de la Biblia. Las formulaciones que de ellos poseemos son de época muy reciente. Las 12 reglas atribuidas a A. Eliezer ben José ha-Gelilí son extremadamente tardías. Tardías son también las 13 reglas con que R. Ismael amplió las siete clásicas mencionadas en *Abot de Rabbi Natán* y en otros lugares de la literatura rabínica, sobre cuya atribución a Hillel diserta ampliamente J. BOWKER [39]. Construir indiscriminadamente con todas estas reglas una preceptiva litera-

[38] R. LE DÉAUT escribe a este respecto: «Dans sa signification classique, on voit mal comment on pourrait dissocier du midrash les techniques et les méthodes qu'il utilise, suggerées sans doute par l'étymologie elle-même. Ces méthodes conduisent à des créations littéraires diverses, c'est entendue: halakah et aggadah usent à peu près des mêmes techniques qui ne peuvent donc servir de critère de distinction qui est, en ce cas, le contenu. Mais il reste que le midrash désigne dans le monde juif avant tout *une attitude*, la traduction concrète de la façon donc on conçoit en Israël la relation entre l'Ecriture et le peuple de Dieu. Les méthodes sont si liées au monde du midrash qu'elles sont indispensables à connaître pour comprendre l'exégèse juive ancienne. Et l'on peut mème se démander si la méthode exégétique n'est pas un critère plus fondamental que la forme littéraire pour reconnaître un midrash. I. J. Seeligmann et R. Bloch ont montré comment les tendences midrashiques s'enracinent dans la tradition biblique elle-même et sont spontanément utilisées dans le monde juif ancien: les auteurs très souvent *font du midrash* sans pour autant *écrire un midrash* au sens littéraire que définit Wright» (art. cit. p.405).

[39] J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969) p.315s.—Cf. HERMAN L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München 1921) p.96-108.

ria de procedimientos midrášicos, que luego se aplique sin más a una literatura en muchos siglos anterior, no sería método acertado. Pero algunas de estas técnicas o procedimientos son seguramente muy antiguas. GERTNER [40] extracta y cree ver empleadas en el Nuevo Testamento seis de ellas: 1) *'Al tiqrey* (= doble lectura de la misma palabra); 2) *Tartey mashma'* (= doble significación del mismo término); 3) *Muqdam me'uhar* (= cambio de orden cronológico o contextual de los capítulos de un libro o de las partes de un pasaje); 4) cambio de la estructura sujeto-objeto gramatical o lógico en una sentencia; 5) enriquecimiento o ilustración de un pasaje de la Escritura por otro; 6) interpretación homilética a base de juego con la etimología de los nombres. A estas reglas añade la espiritualización o explanación de conceptos o imágenes concretos del texto original en sentido abstracto espiritual (por ejemplo, espinas = males).

Aunque las dos formas de midráš —*haggadah* y *halakah*— emplean indistintamente los mismos procedimientos y su diferencia estriba más en el contenido (según que sea respectivamente comentario a pasajes históricos o legales), hay, sin embargo, matices propios en cada una a la hora de enlazar el punto de partida (la revelación anterior) con la finalidad, que es la aplicación a las circunstancias actuales.

Por su posible incidencia en los relatos de la Infancia, nos limitaremos a analizar el *midráš haggádico* [41].

Podríamos definirlo como la elaboración libre de una tradición oral o de un relato bíblico anterior para subrayar su contenido religioso, actualizándolo con fines de edificación.

Para el hebreo, es evidente que las tradiciones históricas y los relatos bíblicos que las recogen tienen siempre una enseñanza religiosa. Labor del sabio comentarista es sacarla a luz. Pero el genio concreto del pueblo hebreo —que no gusta de enseñar en abstracto, sino de descubrir

[40] M. GERTNER, *Midrasim in the New Testament:* JSS 7 (1962) 267-292, concretamente p.270.

[41] Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia* (Madrid, Casa de la Biblia, 1968) p.52-60.

las enseñanzas de Dios en la historia, y cuando no, de concretarlas en un relato simbólico como en los primeros capítulos del Génesis— evita, cuanto puede, hacer deducciones didácticas de los hechos. Lo que nosotros haríamos *releyendo* simplemente el texto y deduciendo formalmente su enseñanza («Este pasaje nos enseña que...»), el midrašista haggádico lo hace sometiendo el texto o la tradición que comenta a las modificaciones necesarias para que lo diga por sí mismo: cumple su función *reelaborando el relato original con adiciones que hagan más patente el «theologúmenon» que en él se contenía y que tal vez no todos sabrían descubrir.* A veces las adiciones introducen detalles nuevos, inverosímiles para la época del relato original, pero útiles para que aparezca intuitivamente al lector de su tiempo la aplicación de su enseñanza religiosa a las circunstancias actuales.

Así entendidos, son claros midrašim haggádicos, fuera de la Biblia y muy anteriores a los famosos midrašim tanaítas, el *Libro de los Jubileos,* el *Testamento de los Doce Patriarcas,* el *Génesis apócrifo de Qumrân* y el *Liber Antiquitatum Biblicarum,* del PSEUDO-FILÓN. En menor escala: las *Antiquitates Iudaicae,* de JOSEFO, el *Documento de Damasco,* el *Testamento de Job,* etc.

Dentro de la Biblia hay también ejemplos de midráš haggádico. Tales son sin duda en el Antiguo Testamento: el libro de las Crónicas que reelabora Samuel, Reyes y la tradición P. del Pentateuco interpretándolas en favor de la clase sacerdotal; Sabiduría 10-19, que es claramente un midráš sobre el Exodo y en particular sobre el relato de las plagas; el Salmo 132, que actualiza la profecía de Natán en la época de la restauración del Templo, contestando a la objeción de por qué no resucita la dinastía davídica. En mayor o menor escala el influjo del género midrášico se deja sentir en Eclesiástico 44,1-50,24, en Tobías, Judit, Ester, Baruc y Jonás.

A menudo las versiones y las glosas al texto del Antiguo Testamento *midrašizan.* Así, los LXX traducen los arameos y filisteos de Is 9,11 por sirios y helenos. Los Kittim de Gén 10,4 son sucesivamente *chipriotas* (Núm 24,24; Is 23,1.12; Jer 2,10; Ez 27,6), *macedonios* en 1 Mac 1,1; 8,5; *sirios* en Jubileos 37,10; y, finalmente, *romanos* en Dan 11,30

y Ez 27,6, en la Pesitta, en el Targum de Jerusalén y en el Comentario a Habacuc de Qumrân.

La influencia midrášica es evidente en el Nuevo Testamento [42]. Baste por el momento recordar las lecciones que San Pablo saca del Exodo en 1 Cor 10,1-13 y de la fe de los Padres en Hebreos 11; lo que dice sobre la justificación de Abraham en Gál 3 y Rom 4; la alegoría de Sara y Agar en Gál 4; la mención del velo de Moisés en 2 Cor 3,7-18; sin que falte la incorporación de tradiciones midrášicas tales como la alusión a la roca que seguía a los israelitas por el desierto (1 Cor 10,4), a los ángeles intermediarios en la promulgación de la Ley del Sinaí (Gál 3,19) y a la lucha entre Satán y el arcángel San Miguel por el cuerpo de Moisés (Judas 9).

Considero interesante una última observación de extraordinaria importancia en el tema que nos ocupa. Aparte de las diferencias de nomenclatura que apuntábamos más arriba (p.23), otro capítulo de discrepancias entre los autores al hablar del midráš suele tener su origen en lo que unos y otros consideran el *punto de partida de la reflexión midrášica*.

DURAND define el midráš como «la elaboración libre de un *relato bíblico preexistente,* con intención moral» [43]. Para ROBERT, consiste en «apoyarse sobre los *textos escriturarios o sobre tradiciones antiguas* y sacar de ellas, a la luz de tradiciones más recientes, enseñanzas nuevas y motivos de edificación» [44]. RENÉE BLOCH ofrece la siguiente descripción: «Es un género edificante y explicativo, *estrechamente ligado a las Escrituras,* en el cual la parte de ampliación es real pero secundaria y, en todo caso, subordinada al fin religioso esencial, que es poner más plenamente de relieve la obra de Dios, la Palabra de Dios» [45]. Se observará que mientras Durand pone a la base un *relato bíblico preexistente* —él trata concretamente del midráš haggádico—, y mientras R.

[42] R. BLOCH en su artículo *Midrash* en el *Supplement au Dictionnaire de la Bible* vol.V col.1279s, aduce numerosos ejemplos.—Cf. GERTNER, art. cit. en la nota 40.
[43] *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* I 796.
[44] *Initiation biblique* (Paris-Tournai-Rome 1938) p.185.
[45] Art. citado en *Supplement au Dictionnaire de la Bible* V 1263.

Bloch habla de un procedimiento *estrechamente ligado a la Escritura,* Robert dice que consiste en apoyarse sobre textos escriturarios o sobre *tradiciones antiguas.*

Esta diferencia es fundamental.

Lo normal en el segundo y sobre todo en el tercer período de la historia del midráš, cuando existía ya un texto bíblico establecido, era que el autor midrášico trabajara sobre pasajes de la Escritura anterior. Pero no así en el primer período, cuando el texto no existía, y se trabajaba sobre tradiciones orales. Piénsese, por ejemplo, en el trabajo midrášico realizado sobre las tradiciones preliterarias de los orígenes antes de ser éstas recogidas en el Pentateuco y en la Historia Deuteronomista. Concretamente GUÍU M. CAMPS [46] ha demostrado que el relato canónico de las plagas de Egipto en Ex 7-12 era ya un midráš, aunque más tarde lo amplificara Sabiduría 10-19. El talante midrášico, que hemos visto actuar en los libros tardíos de la Biblia cuando reflexionan sobre pasajes bíblicos más antiguos, presidía ya la reflexión sobre las tradiciones históricas preliterarias anteriores a la primera puesta por escrito.

He considerado imprescindible esta larga introducción sobre el midráš, porque sólo teniendo en cuenta estas consideraciones se puede responder a las preguntas que en este apartado nos habíamos formulado.

Es evidente que los anuncios de Lc 1,5-25 y 26-38 no son un midráš al estilo de los midrašim tannaïtas.

Tampoco son un midráš haggádico de *texto continuado* —por oposición a los de *texto explicado* versículo por versículo— que amplifique un relato bíblico preexistente actualizándolo para que sirva de enseñanza a los contemporáneos del midrašista.

La respuesta, pues, a la primera pregunta que nos formulábamos en la p.22s. tiene que ser negativa.

Pienso, sin embargo, que ambos relatos de Lucas emplean los procedimientos midrášicos característicos del género literario viejotestamentario de los anuncios. Y en este sentido, la respuesta tendría que ser afirmativa.

Para evitar ambigüedades no lo llamaremos midráš,

[46] DOM GUÍU M. CAMPS, *Midrás sobre la historia de les plagues,* en Miscellanea Biblica B. Ubach (Montserrat 1953) 97-114.

sino *deráš*. Afortunadamente, en nuestros días se está generalizando el uso del término *deráš* para indicar lo que hemos llamado *procedimientos y talante midrášicos*, mientras se tiende a reservar la denominación de *midráš* para los escritos rabínicos así titulados y para determinadas composiciones de carácter haggádico como las contenidas por ejemplo en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PSEUDO-FILÓN.

C. PERROT [47] niega que en los Evangelios de la Infancia pueda hablarse de procedimientos midrášicos porque *no consta que hubiera ninguna Escritura preexistente* sobre esos años de la vida de Jesús. Lo mismo piensa WRIGHT, consecuente con su concepto de midráš [48]. El evidente estilo antológico de Lucas 1-2 pertenece a la clase de los que Wrigth llama no midrášicos por ser un *simple reempleo de materiales para una construcción nueva;* y no comentario o interpretación [49]. Le siguen GRAYSTONE [50] para Lucas 1-2, y PERETTO [51] y GÄCHTER [52] a propósito de Mt 1-2. Para Lucas 1-2 y por los mismos motivos había negado LEAL todo carácter midrášico [53].

En el extremo opuesto se sitúan F. KATTENBUSCH [54],

[47] CHARLES PERROT, *Les récits d'Enfance dans l'Haggada antérieures au II Siècle de notre Ere:* RechSR 55 (1967) 481-518.

[48] ADDISON G. WRIGHT, *The literary genre Midrash:* en CBQ 28 (1966) 105-138; 417-457, concretamente p.456: «The Jewish stories of biblical figures were of a composite genre, midrashic infancy stories, because they were at the same time embellishments on the biblical test. The NT stories are not midrashic».

[49] Ibid., p.443-450.

[50] G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins.* The interpretation of Luke 1,34 (Rome 1968) p.59s.—Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *A propósito de Lucas 1,34:* EB 28 (1969) 143-149.

[51] E. PERETTO, *Ricerche su Mt 1-2,* en «Marianum» 31 (1969) 140-247 niega que el género literario de Mt 1-2 sea midráš porque «non sono abbellimenti del testo bíblico» (p.245).

[52] PAUL GÄCHTER, *Die Magierperikope (Mt 1-2):* ZKTh 90 (1968) 257-295, especialmente p.267-281, donde el principal argumento es que Mt 1-2 no pretende explicar el Antiguo Testamento, sino exponer en su dimensión teológica determinados acontecimientos, para los cuales el Antiguo Testamento ofrecía material de comprobación.

[53] JUAN LEAL, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento.* Vol.1 (Madrid BAC, 1961) p.547-549, funda su negativa en que, según él, estos capítulos no son reflexión sobre la Escritura para resolver un problema nuevo y presente.

[54] F. KATTENBUSCH, *Die Enstehung einer christlichen Theologie:* ZThK 11 (1930) 161-205; *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada,* en «Theologische Studien und Kritiken» 102 (1930) 454-474.

para el cual la Infancia de Jesús en Lucas 1-2 responde a la categoría de los midrašim haggádicos. Para Kattenbusch, el procedimiento haggádico abarca tanto la invención del relato *histórico* como la búsqueda y aplicación al mismo de un apoyo viejotestamentario [55]. De la misma opinión es P. WINTER, para el cual el Evangelio lucano de la Infancia —y en concreto las dos anunciaciones de Lucas 1— tiene a la base un documento elaborado con las técnicas del midráš haggádico sobre el modelo del *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PS-FILÓN[56].

Género midrášico para Lucas 1-2 defendía en 1957 R. LAURENTIN [57]. Hay en la tesis de Laurentin algo muy digno de tenerse en cuenta: el punto de partida y base de la reflexión midrášica habrían sido, para el evangelista, los hechos que narra. Sobre ellos habría construido el edificio midrášico mediante la confrontación de esos hechos con datos bíblicos viejotestamentarios. No está muy claro lo que Laurentín considera midrášico en esta ocasión. Parece llamar así al procedimiento *antológico*, evidentemente empleado por el autor de Lucas 1-2 al componer su relato con un tejido de frases viejotestamentarias, que —según Laurentin— serían el vehículo de lo que él ha llamado *teología alusiva*. Como luego veremos, pienso que Laurentin se queda corto.

Por su contenido antológico reconocen también el carácter midrášico de Lucas 1-2 DILLON [58] y MCKENZIE [59].

La postura de los que niegan carácter derášico al

[55] Cf. nuestras observaciones a la postura de Kattenbusch, sobre la cual volveremos más adelante (p.84s.) en *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las Infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, especialmente p.364-368.

[56] PAUL WINTER ha vuelto reiteradamente sobre el tema. Véanse sus estudios: *The Proto-Source of Luke 1:* NT 1 (1956) 184-199; *On Luke and lucan Sources:* ZNW 47 (1956) 217-242; *The main literary Problem of the Lucan Infancy Story,* en «Vox Theologica» 28 (1957/58) 117-122; *Lukanische Miszellen:* ZNW 49 (1958) 65-77.—Tampoco estoy de acuerdo con la hipótesis de Winter, como veremos más adelante (p.37-47) y como expuse ya en el estudio citado en la nota anterior, p.368-382.

[57] RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (París, Gabalda, 1957) p.93-119.

[58] R. DILLON, *St. Luke's Infancy Account,* en «The Dunwoodie Review» 1 (1961) 5-37.

[59] J. MCKENZIE, en *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1965) p.575 (lo mismo piensa de Mt 1-2).

Evangelio de la Infancia porque no comenta un texto bíblico preexistente, me parece infundada en base a lo que más arriba he defendido sobre el punto de partida del trabajo deràšico, que no es necesariamente el texto bíblico, sino que a veces son simples tradiciones orales preliterarias. En nuestro caso, el autor de Lucas 1-2 pudo emplear —creo que de hecho empleó— procedimientos deràšicos para transmitir por escrito determinadas tradiciones orales o determinadas creencias previas sobre *hechos realmente acaecidos*.

Esta última circunstancia me hace discrepar de Kattenbusch, para quien los autores de los relatos de la Infancia —concretamente el de Lucas 1-2 en nuestro caso— en base a una creencia de tipo conceptual (por ejemplo, la especial pertenencia de Cristo al Padre) *inventan* primero el acontecimiento en el que expresan dicha creencia, y buscan luego el apoyo viejotestamentario de ese acontecimiento. Cierto que en esta explicación el hecho *no se inventa para justificar el cumplimiento de las profecías,* con las cuales el contacto se establecerá en un segundo momento; pero el hecho se inventa, según Kattenbusch, para dar forma literaria concreta a la creencia anterior. Dado que, en las dos anunciaciones de Lucas 1, la confrontación con las profecías viejotestamentarias no aparece clara, el carácter deràšico de los anuncios de Gabriel sólo consistiría en la invención del hecho que refieren como expresión de una creencia previa. Ahora bien, en nuestro caso las concepciones de ambos protagonistas son *dos hechos reales,* no inventados. Lo inventado —es decir, lo literariamente artificioso— es el relato del anuncio de esas dos concepciones, que justamente es deràšico porque emplea los procedimientos deràšicos de los anuncios viejotestamentarios de nacimiento.

Esta imitación de procedimientos deràšicos es la que da carácter de tal a los anuncios de Lucas 1. Como es asimismo la que hace se considere deràšico Mt 1-2, que imita los procedimientos de los relatos haggádicos en torno a Moisés [60] y a Israel [61].

[60] Cf. F. C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament* (Edinburgh 1960) p.110-112; D. M. Crossan, *Structure and theologie of Mt 1,18-2,23:*

No anda muy lejos de esta postura la opinión de Laurentin a propósito de Lucas 1-2. Aunque sólo hubiera en el autor de los dos primeros capítulos de Lucas esa innegable tendencia a confrontar los hechos que narra con textos viejotestamentarios mediante el procedimiento de la *teología alusiva,* ya podrían atribuírsele procedimientos derášicos, porque eso mismo —o cosa muy parecida— hacían los midrasištas de todos los tiempos cuando enriquecían o ilustraban un pasaje de la Escritura con otros. El autor de Lucas 1-2 se comporta como el midrašista haggádico autor del *Liber Antiquitatum Biblicarum* cuando describe hechos o hace hablar a personajes recientes con expresiones tomadas de los libros anteriores e incluso, a veces, al revés, con frases calcadas de libros posteriores.

Pienso, no obstante, que en Lucas 1 hay algo más. Hay una imitación refleja de los procedimientos derášicos que dieron origen al esquema literario de los anuncios (de nacimiento y de misión) en el Antiguo Testamento [62]. Y ello hace que el relato del doble anuncio a Zacarías y a la Virgen tenga carácter claramente derášico.

2. La segunda pregunta que nos formulábamos al principio de este apartado se refería a las relaciones de *semejanza o dependencia* que cabe establecer entre los anuncios de Lucas 1 y *determinadas ampliaciones haggádicas* de anuncios de nacimiento viejotestamentarios.

Hemos aludido incidentalmente a las semejanzas entre el Evangelio de la Infancia según San Mateo y las leyendas haggádicas en torno a las figuras de Moisés y Jacob. Piensan muchos —y con razón— que esas semejanzas son

CahJos (1968) 119-135 (midrášico por su dependencia del midráš sobre Moisés).

[61] M. M. Bourke, *The literary genus of Matthew 1-2:* CBQ 22 (1960) 160-175, ve también el carácter derášico de Mt 1-2 en su imitación o dependencia de historias midrášicas. Pero piensa que ha pesado más el paralelo de Jesús con Israel que el que pudiera haber con Moisés, y, en consecuencia, aduce influencias del ciclo midrášico de Israel como inspiración de Mt 1-2.

[62] Alejandro Díez Macho, *Historia por paralelos en el Evangelio de la Infancia de Lucas,* en *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.37-49 subraya en Lucas 1-2 el doble procedimiento de «expresarse en fraseología veterotestamentaria» y de «servirse del género literario de los anuncios de personajes importantes de la Antigua Ley».

expresamente intentadas por el autor de Mateo 1-2 con objeto de presentar a Jesús —en paralelismo y contraste— como un nuevo Moisés y un nuevo Israel, muy superior por supuesto a los dos personajes viejotestamentarios. En esa imitación, voluntaria y refleja, de los procedimientos deráŝicos de la *haggadah* sobre los correspondientes pasajes del Pentateuco radicaría el indiscutible carácter deráŝico de los dos primeros capítulos de San Mateo.

Y más arriba hemos creído descubrir el carácter deráŝico de Lucas 1 en la imitación de los procedimientos empleados por los autores de los relatos bíblicos sobre anuncios de nacimiento. La diferencia entre Mateo y Lucas a este respecto está en que el segundo imita simplemente el texto bíblico, mientras que el primero parece tributario de las técnicas empleadas por los midraŝistas extrabíblicos al embellecer, ilustrar y ampliar los textos bíblicos anteriores.

Alguien ha pretendido demostrar que también el autor de Lucas 1 depende, como Mateo, de ampliaciones haggádicas en torno a episodios relatados en la Biblia. Tal es el caso ya mencionado de WINTER, para el cual —como antes ya para VÖLTER [63]— Lucas 1,5-80 sería reelaboración de un previo documento baptista que sólo describía la concepción y nacimiento de Juan, con doble anuncio del mismo a Zacarías (Lc 1,5-25) y a Isabel (Lc 1,39-45). Ese primitivo documento baptista se habría inspirado en la descripción haggádica que del nacimiento de Sansón hace el capítulo 42 del *Liber Antiquitatum Biblicarum* atribuido falsamente a FILÓN [64].

[63] DANIEL VÖLTER *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en «Theologisch Tijdschrift» 30 (1896) 244-269. Mantiene la misma postura en *Die evangelischen Erzählungen von der Geburts und Kindheits Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911). WINTER hace suya la hipótesis de VÖLTER en sus estudios citados en la nota 56.

[64] Entre las ediciones recientes del *Liber Antiquitatum Biblicarum* pueden verse: MONTAGUE RHODES JAMES, *The Biblical Antiquities of Philo, new first translated from the Old Latin Version* (London, Society for promoting Christian Knowledge, 1917) (Reedición de L. H. Feldmann, New York, 1971); GUIDO KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Publications in Medieval Studies of the University of Notre Dame) (Notre Dame, Indiana, 1949); PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*. Introduction et texte critiques par Daniel J. HARRINGTON; traduction par JACQUES CAZEAUX; Introduction littéraire, commentaire et Index par CHARLES PERROT et PIERRE'MAURICE BOGAERT (Sources chrétiennes, 229-230) (Paris, du Cerf, 1976).

Se trata de una obra apócrifa que se atribuyó a Filón porque en algunos manuscritos se encontraba junto a otras obras del filósofo alejandrino. Es una especie de midráš haggádico sobre la historia bíblica desde Adán hasta la muerte de Saúl. Pudiera ser un producto de la misma escuela que dio origen al *IV Libro de Esdras* y al *Apocalipsis de Baruch*. Actualmente sólo se conserva en una versión latina, hecha ciertamente sobre un texto griego cuyas palabras muchas veces se limita a transcribir. Pero la obra hubo de ser escrita originalmente en hebreo, como ya sospechó Sixto Senense [65].

El texto completo del capítulo 42 es como sigue:

«1) *Fuit autem vir de tribu Dan, cui nomen erat Manue,* filius Edoc, filii Odon, filii Eriden, filii Fadesur, filii Dema, filii Susi, filii Dan. Et erat ei mulier cui nomen Eluma filia Remac, et hec erat *sterilis, et non pariebat* ei, cui cum diceret quotidie Manue maritus eius: Ecce conclusit Dominus metram tuam ut non pareres et nunc dimitte me ut accipiam aliam mulierem, ne moriar sine fructu. Et dicebat illa: Non me conclusit Dominus ut non parerem, sed te ut non faciam fructum. Et ille dixit ad eam: Experimentum nostrum manifestat lex.

2) Et cum altercarentur quotidie et contristarentur ambo valde quia sine fructu erant, in nocte quadam ascendit mulier in solarium, et oravit dicens: Ecce tu Domine Deus totius carnis, utrum viro meo aut mihi non sit datum procreare filios revela mihi, vel cui prohibitum sit, aut cui concessum ut faciat fructum, ut cui prohibitum est ingemiscat in peccatis suis, quia manet sine fructu, vel si ambo fraudati sumus, et hoc revela nobis, ut peccata nostra sustinentes taceamus coram te.

3) Et exaudivit Dominus vocem eius, et misit ei angelum suum mane *et dixit ad eam: Tu es sterilis* que *non parturis,* et tu es metra que prohibita es non facere fructum. Sed nunc exaudivit Dominus vocem tuam, et intendit lacrimis tuis et aperuit metram tuam. *Et ecce concipies et paries filium, et vocabis nomen eius Sanson.* Hic *enim erit sanctificatus* Domino

[65] Cf. Leopold Cohn, *An apocryphal work adscribed to Philo of Alexandria:* JQR 10 (1898) 277-332; *Pseudo-Philo und Jerachmeel,* en *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jacob Guttmann* (Leipzig, Gustav Fock, 1915) p.173-185.

tuo. *Intende autem ne gustet ex omni fructu vinee, et ne comedat omne immundum, quia sicut ipse dixit liberabit Israel de manu Allophilorum.* Et cum locutus fuisset angelus Domini verba hec, recessit ab ea.

4) *Et illa venit ad virum suum* in domum *et dixit* ad eum: Ecce appono manum meam super os meum, et ero tacens ante te omnes dies, propter quod gloriata sum in vano, et non credidi verbis tuis. Angelus enim Domini *venit ad me* hodie, *et manifestavit* mihi dicens: Eluma *tu es sterilis, sed concipies et paries filium.*

5) Et non credidit Manue mulieri sue et confusus tristicia ascendit et ipse in solario et *oravit et dixit:* Ecce non sum dignus audire signa et prodigia que fecit in nobis Deus, aut videre faciem missi.

6) Et factum est dum loqueretur verba hec, *adjecit angelus Domini venire ad uxorem* ejus. *Ipsa autem erat in agro, et Manue* in domo sua. Et dixit ad eam angelus: Curre et clama ad virum tuum, quoniam dignatus est Deus, ut vocem meam audiat.

7) *Et currens mulier clamavit viro suo, et ille* festinans *venit* ad angelum in agro in animo. Qui dixit ad eum: Ingredere ad mulierem tuam, et facito omnia verba ista. At ille dixit: Eo, sed vide tu domine ut *verbum tuum fiat* super puerum tuum. Et dixit ille: Fiet.

8) Dixitque ad eum Manue: Si possem, persuaderem tibi, ut ingredereris in domum meam et manducares apud me panem, et scires ut cum vadas darem tibi dona que tecum ferres, ut offeres sacrificium Domino Deo tuo. Et dixit ei angelus: Non ingrediar tecum in domum tuam, *nec manducabo* panem nec dona tua accipiam. *Si* enim offeres *sacrificium* de his que sunt aliena, non possum gratificari tibi.

9) Et edificavit Manue altarium *super petram,* et obtulit *sacrificia et holocaustomata.* Et factum est dum conscidisset carnes et posuisset super sacraria, missit angelus et tetigit ea de summitate sceptri sui. Et exivit ignis de petra et devoravit holocaustomata et sacrificia. *Et angelus ascendit* ab eo *cum flamma* ignis.

10) *Manue vero et mulier ejus videntes hec ceciderunt in faciem suam* et dixerunt: *Morte moriemur quia vidimus Dominum* facie ad faciem. Et dixit Manue: Non sufficiebat quod vidi

eum, sed adhuc *interrogavi nomen* ejus, *nec sciens quoniam minister Dei esset.* Angelus autem qui venerat dicebatur Fadahel»[66].

En esta clara amplificación haggádica del relato de Jueces 13 —cuyo texto latino reproducen los pasajes que van en cursiva— se habría inspirado el autor baptista del primitivo Lucas 1,5-80. El argumento fundamental para Winter es el hecho de que sean *precisamente motivos añadidos por el Ps-Filón al relato de Jueces 13* los que, a su vez, diferencian la narración lucana de la historia canónica de Sansón. Se comprende que insista en ellos, porque las coincidencias de Lucas 1 con el relato canónico de Sansón se explicarían, como es natural, sin necesidad de recurrir a la fuente extracanónica.

Los motivos añadidos por el Ps-Filón al relato de Jueces 13 son numerosos.

Por de pronto la leyenda del Ps-Filón suple cuanto podía suplirse en materia de nombres. Se nos da, con arreglo a los gustos del *haggadáh,* una larga genealogía de Manué, el padre de Sansón, así como el nombre de su esposa Eluma y el del padre de ésta, Remac, que no se indicaban en el libro de los Jueces (42,1). Incluso es conocido del autor —porque se lo preguntó Manué al propio enviado de Dios— el nombre del ángel que se les apareció. Se llamaba Fadael (42,10).

Otro elemento claramente nuevo en el relato del Ps-Filón es el del continuo altercado entre Manué y Eluma sobre quién de los dos tenía la culpa de la esterilidad (42,1 y 2). Cuando la mujer se entera de que la esterilidad es defecto suyo, manifiesta su decidido propósito de callar en lo sucesivo delante de su marido (42,4).

Cuando el ángel anuncia a Eluma que concebirá y dará a luz un hijo, añade el nombre que le ha de imponer (42,3), cosa que no se dice en Jueces 13 a la madre de Sansón.

La abstinencia de bebidas alcohólicas y de alimentos impuros, que en Jueces 13 se impone a la madre, en el relato del Ps-Filón se impone al hijo que ha de nacer (42,3).

[66] He reproducido el texto de la edición crítica de *Sources Chrétiennes,* vol.229 (Paris, du Cerf, 1976) p.288-292.

También es nueva en el Ps-Filón la *mención expresa de la marcha del ángel* después de la primera aparición a la mujer (42,3). Nueva es asimismo la humilde confesión de Manué, por la que se considera indigno de recibir la revelación y de ver el rostro del enviado (42,5). Y nuevos, finalmente, la orden que el ángel da a la mujer de que avise a su marido en la segunda aparición (42,6); el mandato que se impone a Manué de entrar a su mujer, la aceptación y el ruego de éste, y la seguridad por parte del ángel (42,7); así como la forma de hacer el milagro el ángel tocando la ofrenda con la punta del cayado (42,9), que resulta evidentemente calcada de la aparición a Gedeón en Jueces 6,21.

Ahora bien: la mayoría de estos motivos sobreañadidos por el Pseudo-Filón no aparecen en Lucas 1. No aparecen las genealogías de los personajes; el nombre del ángel es distinto y no se dice a petición de los interesados; no hay indicios de altercados entre Zacarías e Isabel ni entre José y María; no hay confesión de indignidad para recibir la visión por parte de Zacarías; y no reaparece el signo milagroso ofrecido y realizado por el ángel en relación con el sacrificio, cosa que hubiera resultado congruente en el caso de Zacarías.

Winter se empeña en descubrir señales de altercado entre Zacarías e Isabel en el hecho de que ésta «andaba oculta durante cinco meses» (Lc 1,24), huida de su marido (!!), hasta que, tras la visita del ángel (en la anunciación que ahora figura como hecha a María: Lc 1,26-38), «volvió a su casa» (Lc 1,56). Pero, en todo caso, esta fantástica separación entre Zacarías e Isabel —para admitir la cual se hace preciso trastocar todo el texto del relato lucano— habría tenido lugar después de la concepción del Bautista y no antes, cuando padecían la esterilidad como Manué y Eluma.

Hace falta una dosis muy fuerte de imaginación para descubrir, como Winter, en el *silencio que Eluma voluntariamente se impone* ante su marido («Ecce ego appono manum meam super os meum, et *ero tacens* ante te *omnes dies propter quod* gloriata sum in vano, et *non credidi verbis tuis»)* un paralelo con la mudez que el ángel impone a Zacarías («Et

ecce *eris tacens* et non poteris loqui *usque in diem* quo haec fiant») como castigo («*pro eo quod non credidisti verbis meis,* quae implebuntur in tempore suo»: Lc 1,20). Es cierto que las coincidencias verbales entre Lc 1,20 y la redacción latina del Pseudo Filón —que es la única que poseemos— no se pueden negar. Pero lo extraño del pasaje en el Pseudo-Filón por una parte, el perfecto encuadramiento de la mudez de Zacarías en el Evangelio de la Infancia por otra, y el hecho mismo de que las coincidencias verbales —que, por lo demás, son frecuentes en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* con relación al Nuevo Testamento [67]— se den en el texto latino, hacen pensar en un influjo inverso al ideado por Winter: el autor o reelaborador latino del Pseudo-Filón no pudo emplear esas expresiones latinas de Lc 1,20 para un castigo de Eluma que estaría en contradicción con Jueces 13, y las introdujo en otro contexto, a todas luces menos lógico. Se comprende que el ángel reprenda a Zacarías por no creer en sus palabras; pero Eluma no tenía por qué reprocharse el no haber creído a su marido en un asunto en que los dos podían haberse equivocado igualmente.

Quedan todavía otras tres variantes del Pseudo-Filón respecto a Jueces 13, que reaparecen exactamente iguales en Lucas 1: la indicación, en la aparición a Eluma, del nombre que se ha de imponer al niño; la abstinencia de bebidas alcohólicas y de alimentos impuros impuesta al niño y no a la madre; y la mención expresa de la marcha del ángel después de la aparición a la mujer.

La indicación del nombre pertenece, como hemos visto

[67] Las semejanzas entre el *Liber Antiquitatum Biblicarum* y el Nuevo Testamento no se limitan a este primer capítulo de Lucas. En 10,7 «Puteum aque consequentis eduxit eis» recuerda a 1 Cor 10,4: «bibebant de spiritali consequente eos petra». La fórmula conflata de 1 Cor 2,9 «Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit» recurre exactamente igual en nuestro libro 26,13: «ex eo quod oculus non vidit, nec auris audivit et in cor hominis non ascendit». Y a renglón seguido continúa el *Liber Antiquitatum Biblicarum:* «Et non indigent justi opera luminis solis neque splendore lune, quoniam preciosissimorum lapidum lumen erit lumen eorum» que encuentra su eco por dos veces en Apoc 21,23 (como en el Pseudo Filón tras la descripción de las 12 piedras): «Et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea...», y en Apoc 22,5: «Nox ultra non erit, et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis».

más arriba [68], al anuncio y al relato de nacimientos con la clásica fórmula triple (concebirás - concibió; darás a luz - dio a luz; y le pondrás por nombre - y le puso por nombre). La presencia de esa indicación en Lc 1,13 y Lc 1,31 no necesita depender del *Liber Antiquitatum Biblicarum* 42,3; está en consonancia con los múltiples lugares en los que se emplea al anunciar o describir un nacimiento. Lo sorprendente no es que Lucas lo incluya, sino que falte en Jue 13,4.5.7, sobre todo teniendo en cuenta que más adelante, en el relato del nacimiento de Sansón (Jue 13,24) se afirma normalmente: «Parió la mujer un hijo y le puso por nombre Sansón» [69].

Es cierto asimismo que la abstinencia de bebidas alcohólicas y de alimentos impuros, que en el libro de los Jueces (13,4.7.13) se impone a la futura madre de Sansón, en el Pseudo-Filón (42,3) se le impone al niño, como ocurre igualmente en Lc 1,15. Probablemente en Jueces es una forma de recalcar que el niño sería *nazir desde el vientre de su madre* (Jue 13,5.7 = Lc 1,15). Pero cae de su peso que es el propio nazir quien debe practicar esas abstinencias, como es él también quien debe abstenerse de cortarse los cabellos (Jue 13,5). Y así pensaba sin duda el autor de Jueces. Si, para recalcar que Sansón había de ser *nazir* desde el vientre de su madre, anticipó a ésta durante su gestación las mencionadas abstinencias, procuró asimismo dejar en claro que *también* debía observarlas el futuro niño. Y así es al niño —y no a su madre, en la que no tendría sentido— a quien se manda que no se corte el cabello (otra de las prescripciones y distintivos del nazir, que va a jugar un papel importantísimo en la anecdótica historia del futuro Juez). La imposición de las otras abstinencias a la madre es un hecho excepcional que sólo se da —quizá por la razón que hemos apuntado— en el caso de Jueces 13. Ya los LXX percibieron la incongruencia —o como tal la consideraron— cuando en Jueces 13,13s se la traspasaron al fu-

[68] Véase más arriba, p.8s.

[69] PAUL HUMBERT, *Der biblische Verkündigungsstill*, en «Archiv für Orientforschung» 10 (1935) 77-80, sospecha (p.79) —no sé con qué fundamento— que en nuestro caso la anunciación de Jue 13,3 contenía la indicación del nombre y su explicación, pero que fue más tarde sustituida por las prescripciones ascéticas que le son impuestas a la madre del niño.

turo niño, traduciendo en tercera persona μὴ πιέτω - μὴ φαγέτω lo que TM ponía en segunda como dirigido a la madre. Lo que vieron los LXX es lo que vio el Pseudo-Filón, y lo que pudo ver, sin depender de éste, el autor de Lucas 1 [70].

La mención de la marcha del ángel después de la anunciación a Eluma (42,3) y a María (Lc 1,38) es un detalle redaccional insignificante y muy normal, que se explica naturalmente sin necesidad de establecer ninguna dependencia literaria.

Queda, pues, como único argumento de algún valor para sostener la dependencia de Lucas 1 respecto al Pseudo-Filón, el hecho de las coincidencias verbales que antes descubríamos.

Pero aparte de que esas coincidencias entre Pseudo-Filón y Lucas 1 aparecen en el texto latino, que no es el original ni en Lucas ni en el *Liber Antiquitatum Biblicarum;* y aparte de que, como hemos indicado más arriba, hay en este curioso libro semejanzas notables con otros pasajes del Nuevo Testamento; tales o parecidas coincidencias con Lucas 1 recurren igualmente en los capítulos 50-53, donde se trata de la historia de Samuel: el sumo sacerdote Helí le dice a Ana una frase que recuerda Lc 1,13: «ambula, quoniam scio de quibus oraveris, et *exaudita est oratio tua»* (50,7) en clara contradicción con el contexto, según el cual la creía borracha. El motivo del cántico de Simeón («salutare tuum quod *parasti* ante faciem omnium *populorum lumen* ad revelationem *gentium»* de Lc 2,31-32) se aplica a Samuel en el Pseudo-Filón: «Que est Anna —canta la propia madre del profeta— quoniam ex ea propheta est? Aut que est filia Batuel, ut *pararet lumen populis?...* Stet autem filius meus hic ministrans, quousque fiat *lumen gentibus* hic» (51,6). A continuación canta el pueblo: «Vivat propheta in plebe, et in longo tempore sit *lumen genti huic»* (51,7). Especialmente curiosa es la coincidencia del Pseudo-Filón (53,12) con el difícil pasaje de Lc 1,35: «quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius Dei». Dice Helí en el citado pasaje al niño

[70] La tradición π de los manuscritos del *Liber Antiquitatum Biblicarum* lee en 42,3: «Intende autem *tibi* ne gustet ex omni fructu», que parece ser un intento de armonizar lo que dice Jueces 13 con lo que debió decir.

Samuel: «Et tunc adveniente matre tua et orante, quia ignorabat quod factum fuerat ad eam, dixi ei: Proficiscere, quia quod nascetur ex te filius erit mihi. Et dixit mater tua: Ita» [71].

Este fenómeno de reminiscencias verbales traídas y llevadas a contextos distintos sugiere que la dependencia *no es de un relato respecto de otro relato,* sino, en modo más generalizado, de un libro respecto de otro libro. Demuestra, pues, cierta relación de dependencia entre Pseudo-Filón y Lucas 1-2.

Pero ¿cuál depende de cuál?

Hay que advertir, en primer lugar, que las coincidencias verbales entre el Pseudo-Filón y Lucas 1 se refieren al *texto latino de ambos,* que en Lucas es ciertamente traducción del original griego, y en el Pseudo-Filón probablemente de un original hebreo a través de una intermedia versión griega [72].

En segundo lugar, el original del *Liber Antiquitatum Biblicarum* no parece ser anterior al año 70 p.C. [73], aunque no faltan quienes le asignan fecha algo anterior [74]. En todo caso, hay que interponer un lapso de tiempo considerable para las sucesivas traducciones al griego y al latín.

Ello hace sospechar que las coincidencias verbales en el

[71] Obsérvese el *ex te,* que para la mayoría de los críticos no es lección original en Lucas. Winter deduce, precisamente de su presencia aquí, que ἐκ σου pertenece a la redacción primitiva del Evangelista, el cual lo habría copiado del modelo filoniano. Cf. «Novum Testamentum» 1 (1956) 198s.—¿Por qué no al revés?

[72] D. J. Harrington, en la introducción al segundo volumen de *Les Antiquités Bibliques* (Sources Chrétiennes, 230) (Paris, du Cerf, 1976) p.75s, aduce argumentos convincentes de ambas etapas previas al actual texto latino del Pseudo-Filón; y en p.77s cree descubrir que el texto bíblico subyacente refleja el original hebreo traducido en distinta forma a como lo tradujeron los LXX. Véase más extensamente D. J. Harrington, *The original language of Ps-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum:* HarvTR 63 (1970) 503-514, y *The biblical text of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum:* CBQ 33 (1971) 1-17.

[73] Véase Leopold Cohn en sus dos estudios citados en la nota 65, a quien siguen: Montague Rhodes James, *obra citada* nota 64; Christian Dietzfelbinger, *Pseudo-Philo Liber Antiquitatum Biblicarum* Diss. Theol. (Göttingen 1964) p.191-193; Mathías Delcor, art. *Philon (Pseudo):* DBS 7 (1966) col.1371.

[74] Así P. M. Bogaert en la Introducción al segundo volumen de *Les Antiquités Bibliques* (Sources Chrétiennes, 230) (Paris, du Cerf, 1976) p.66-74, donde cita a favor de su posición a Geza Vermés y a Le Déaut.

latín de Lucas 1 y del Pseudo-Filón se deban al momento en que se hace la versión latina de este último, ciertamente en época tardía cuando ya el evangelio de San Lucas corría traducido en latín. De ser así, el pretendido influjo del Pseudo-Filón en Lucas habría tenido lugar en sentido contrario: habría sido el Lucas latino el que habría influido en la versión latina del Pseudo-Filón. Y con ello las semejanzas verbales que se observan entre ambos se explicarían sin necesidad de admitir dependencia alguna entre los respectivos autores originales.

Esta hipótesis, que me atrevo a sugerir en base a que la Iglesia primitiva fue quien aceptó y conservó, traduciéndolo, el libro del Pseudo-Filón [75], se ve confirmada por el hecho de que frecuentemente el texto bíblico del *Liber Antiquitatum Biblicarum* reproduce la Vetus Latina [76], aunque en ocasiones algunos manuscritos lo corrigen adoptando la Vulgata [77].

Mi conclusión es que los motivos literarios comunes al Evangelio de la Infancia en San Lucas y al capítulo 42 del *Liber Antiquitatum Biblicarum* no demuestran la mutua dependencia de sus autores originales. Y que si bien las coincidencias verbales *latinas* entre ambos libros parecen exigir cierta dependencia de uno de ellos respecto al otro, no obstante la fecha de composición del original pseudofiloniano, probablemente posterior a la del original evangélico, y el hecho de que esas coincidencias verbales se encuentren entre las versiones latinas prejeronimianas de Lucas y la ver-

[75] Es la tesis sostenida por L. Cohn, *An apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria:* JQR 10 (1898) 277-332, concretamente p.327, y por Guido Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Notre Dame, Indiana, 1949) p.3.

[76] Puede servir como ejemplo la coincidencia entre el *Liber Antiquitatum Biblicarum* 50,7 y Lc 1,13. Aquí el Pseudo-Filón *(«exaudita est oratio tua»)* coincide, más que con la Vulgata *(«deprecatio tua»)*, con la Vetus Latina, que traducía *oratio tua,* según atestiguan los códices: *Palatino* (ed. Tischendorf, Lipsiae, Brackhaus, 1847); *Gratianus* (ed. Heer, Freib. in Brisg., Herder, 1910); *Vercellensis* (a) (ed. Gasquet, *Collectanea Biblica Latina,* III, Romae, Pustet, 1914); *Cantabrigensis* (cf. Sabater, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae* [Parisiis, Didot, 1751] tomo III p.258).

[77] El Pseudo-Filón 42,4 («ero tacens... *propter quod...* non credidi verbis tuis») refleja igualmente la Vetus Latina de Lc 1,20; pero los manuscritos de la tradición π del *Liber Antiquitatum Biblicarum* corrigen por *pro eo quod* como traduce la Vulgata.

sión latina del *Liber Antiquitatum Biblicarum*, que lógicamente debe ser posterior a aquéllas, parece argüir una dependencia contraria a la ideada por Winter.

Esto no quiere decir que yo considere el *Liber Antiquitatum Biblicarum* obra de un autor cristiano, como me atribuyen los editores de *Les Antiquités Bibliques*, vol.II (Sources Chrétiennes, 230) p.254.

VI. Artificio literario e historicidad en los anuncios de Lucas 1

Más arriba hemos sostenido el carácter evidentemente derášico de Lucas 1 y concretamente de los dos anuncios protagonizados por Gabriel.

Reconocer deráš haggádico en los relatos de las anunciaciones a Zacarías y a la Virgen supone admitir en ellas un cierto margen de artificio literario. ¿En qué medida compromete dicho artificio la historicidad de los hechos que se narran?

Aquí vuelve a entrar en juego el concepto que se tenga del deráš y del midráš haggádico, y el grado de elaboración derášica que se admita en nuestros pasajes.

Para algunos, midráš haggádico es sinónimo de pura invención.

Hay mucho que distinguir.

No se puede negar que determinadas *haggadoth*, como, por ejemplo, los libros de Tobías, Judith o Ester, pertenecen plenamente a la literatura de invención. Tal vez ni siquiera sean históricos los personajes.

Hay otra serie de *haggadoth*, en las que el personaje protagonista ciertamente existió; pero en torno a su figura real se construye una leyenda totalmente inventada. Tal sería el caso del libro de Jonás y de la novela de *José y Aseneth*[78].

Existen además una serie de *haggadoth* que PERROT llama de *texto continuado* —por oposición a las de *texto explicado*

[78] Cf. MARC PHILONENKO, *Joseph et Asèneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes (Leiden, E. J. Brill, 1968).

versículo por versículo, que es la forma de los midrašim estrictamente dichos—. Se caracterizan aquéllas porque el punto de referencia no es, como en las últimas, el texto mismo de la Biblia, sino la historia santa tal como se conoce por la Biblia escrita y por las tradiciones orales. Este tipo de *haggadoth* «suit la trame biblique, rapporte tels ou tels éléments du text et, en même temps, il n'hésite pas à omettre tous les mots et passages qui ne conviennent pas à son dessein ou, encore, à s'echapper longement de la narration qui deviendra canonique pour rapporter quelques traditions orales entièrement inconnues du texte biblique» [79]. A este tipo pertenecen el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PSEUDO-FILÓN y el *Génesis apócrifo* de Qumrân [80]. Estas *haggadoth* suponen la historicidad del relato que apostillan; pero recubren el texto antiguo con adornos, tradicionales o legendarios, que, por sí mismos y sin decirlo expresamente el autor, hagan más clara al lector la enseñanza religiosa que ya contenían, pero que los detalles añadidos, o incluso inventados, ayudan a descubrir.

En todos estos casos —en unos más que en otros— hay un margen de invención no histórica. Pero los relatos del primer capítulo de Lucas no pertenecen a ninguno de estos grupos.

En nuestro caso se trata simplemente de imitación literaria de los relatos bíblicos pertenecientes al género de anuncios. El grado, pues, de artificio en Lucas 1,5-38 ha de medirse, en líneas generales, por el que presentan aquellos relatos viejotestamentarios. Los procedimientos derášicos son los mismos en uno y otro caso. Las dosis de historicidad y de invención deben ser, por lo tanto, muy parecidas. Muy parecidas, pero no las mismas. En ocasiones, cuando el imitador introduce elementos que no encajan en el esquema imitado, hay derecho a suponer que pesa sobre él la realidad histórica del hecho nuevo, y que es ésta la que le obliga a no ser perfectamente consecuente con su modelo.

[79] CHARLES PERROT en la Introducción literaria al vol.2 de PSEUDO-PHILO, *Les antiquités bibliques* («Sources Chrétiennes», 230) (Paris, du Cerf, 1976) p.25.

[80] Cf. J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon* (Rome 1971) p.9.

Se impone, pues, el análisis de los diversos elementos del esquema viejotestamentario de anuncio para calibrar en cada uno de ellos el grado de historicidad y de artificio que se les debe asignar, y para deducir, con las oportunas correcciones, la verdad histórica subyacente a los relatos lucanos de los anuncios a Zacarías y a la Virgen.

1. El tema de los anuncios previos en el Antiguo Testamento

Digamos, para empezar, que la elección de este determinado género literario por parte de los autores del Antiguo Testamento responde a una preocupación primariamente religiosa. No interesa tanto referir los acontecimientos tal como sucedieron cuanto presentar la dimensión teológica de los mismos.

Recuérdense los primeros capítulos del Génesis. La orden divina que *literariamente* precede a la creación de las diversas cosas no es algo que *realmente* se diera antes de la aparición de esas cosas. Cumple la *función teológica* de atribuir a Dios el origen de las mismas. Tal es el sentido de la decisión divina de enviar el diluvio que se anuncia a Noé (Gén 6,7.13). Y eso mismo significa sin duda la orden de construir el arca y entrar en ella. ¿Y por qué habían de tener diverso alcance los repetidos anuncios hechos a los Patriarcas a lo largo de todo el Génesis?

Aun en los casos de clara predicción del futuro que aparecen en la literatura profética, más que la presciencia divina se recalca su omnipotencia. Si Dios sabe las cosas de antemano, es porque El las hace. No las predice para que sepamos que las sabe, sino para que entendamos que El las hace: «Por eso te anuncié las cosas hace tiempo, y antes de que ocurrieran te las di a conocer; no sea que dijeras: Las hizo mi ídolo, mi estatua, mi imagen fundida lo ordenó» (Is 48,5).

Con mentalidad apologética se tiende a veces a ver en los relatos bíblicos de anuncios previos una serie de milagros proféticos en los que acaso no pensaron sus autores. Para ellos los anuncios muchas veces no eran predicciones

históricas, sino expresión de un convencimiento religioso: que Yahveh es quien mueve los hilos de la historia.

De ahí el alcance teológico de los anuncios de nacimiento o de vocación. Siempre se trata de personajes importantes que realizaron una función relevante en la historia de Israel. Contar que Dios en unos casos anunció su nacimiento, y en otros intervino personalmente en su vocación, no es atribuirle una previa profecía de los acontecimientos; es presentarle como autor verdadero de las gestas que ellos van a realizar; es, en una palabra, recalcar la iniciativa divina en el suceso.

Si los autores de tales relatos hubieran pretendido que se interpretaran históricamente como predicciones reales, y de hecho no hubiera habido tal anuncio divino o tal previa intervención de Dios en el acontecimiento, se les podría tachar de falsarios. Pero si lo que de verdad intentaron fue recalcar la iniciativa divina en la actividad del protagonista, su artificio literario es tan legítimo como el del autor del capítulo primero del Génesis cuando dice que Dios mandó lucir el sol antes de que éste surgiera. Es una forma plástica de decir que tal cosa sucede porque Dios así lo dispone.

Pienso que esta dimensión teológica de los relatos de anuncio —la que verdaderamente intentaron sus autores— se olvida cuando prevalece la preocupación por la historicidad del anuncio previo; en cambio, cuando se acepta el artificio literario, pasa a primer plano y recobra su verdadero relieve.

Y si el hecho mismo del anuncio previo puede ser artificio literario en los relatos del Antiguo Testamento, con mucha más razón habrá de serlo el desarrollo dialogado del mismo. Artificiosa deberá considerarse la teofanía o la aparición angélica, la consiguiente turbación del protagonista y el diálogo que se establece entre el que da el mensaje y el que lo recibe.

Lo más importante, que es el *mensaje central*, es sin duda lo más histórico en cuanto al contenido, porque es el *theologúmenon* que preside la composición literaria de todo el relato. El hecho que literariamente se preanuncia es un hecho real, aunque sea artificiosa la forma de predicción di-

vina que reviste y acaso las circunstancias que lo rodean. Es un hecho que Isaac, el heredero de la promesa hecha a Abraham, nació cuando ya no se esperaba que Sara concibiera. Es sin duda real que Ismael fue el padre de los vecinos de Israel, y es indudable que Gedeón, Sansón y Moisés fueron célebres libertadores del pueblo elegido. Y fue el convencimiento de que estos personajes jugaron un papel providencial en la historia de Israel lo que llevó a los pensadores y escritores hebreos a considerar su nacimiento o su misión concreta como objeto de una especial intervención divina y a plasmar ésta en un relato de anuncio.

La intervención de Dios, que se pretende recalcar con el esquema redaccional del relato de anuncio, aparece más clara si el nacimiento de que se trata tiene lugar fuera de las leyes biológicas naturales, o si el llamamiento para una difícil misión recae en un sujeto insignificante, cuyas cualidades estén en visible desproporción con la empresa a realizar. Esto último se da casi siempre en la realidad y no es necesario que el autor lo invente; el esquema literario se limita a ponerlo de relieve mediante la objeción que habitualmente presenta el protagonista. También puede haber sido real en algún caso la concepción del futuro héroe en edad avanzada de los padres o como fruto de un matrimonio antes infecundo. El hecho de que Abraham y Elqana tuvieran hijos legítimos con una mujer distinta de su esposa exige que Sara y Ana se hubieran reconocido estériles con anterioridad a concebir respectivamente a Isaac y a Samuel [81]. Es posible que con el tiempo el nacer de madre estéril se convirtiera en motivo literario apto para visualizar la intervención especial de Dios en el nacimiento de un personaje, y que, por tanto, se empleara tópicamente en ocasiones en que el nacimiento hubiera sido normal. Absolutamente hablando, pudiera ser simple motivo literario en el nacimiento de Sansón y de Juan el Bautista. Pero el hecho de que falte en el caso de Agar y en el de María indica que no era elemento esencial en el esquema.

[81] Sabido es que ambos pasajes responden a una ley muy extendida en el Antiguo Oriente, según la cual, en el caso de esterilidad de la legítima esposa, podía ésta proporcionar una de sus esclavas al marido para que tuviera de ella descendencia.

Tampoco es parte constitutiva del esquema de anuncio el motivo del cambio de nombre del protagonista que a veces se encuentra. En el relato que la tradición sacerdotal hace del anuncio del nacimiento de Isaac «dijo Dios a Abraham: A Saray tu mujer no la llamarás más Saray, sino que su nombre será Sara» (Gén 17,15). Aunque en realidad Saray y Sara son dos formas del mismo nombre, lo importante es que su significado de «princesa» se presenta como impuesto por Yahveh, porque —como se dice luego en el mensaje central— «reyes de pueblos procederán de ella» (Gén 17,16). A cambio de nombre equivale el saludo que el ángel dirige a Gedeón en el relato de su vocación: «Fuerte en fortaleza» (Jue 6,12), que luego es asumido en el mensaje central: «Vete y con esa *fuerza* que tienes salvarás...» (Jue 6,14). Da la impresión de que nos hallamos ante un elemento del esquema literario de investidura para una especial misión: el cambio de nombre por parte de Dios equivale a decir que es Dios quien destina para una especial empresa al que recibe con el nuevo nombre la capacitación divina para su nuevo quehacer. Recuérdese el cambio de nombre a Simón-Pedro cuando recibe de Jesús la promesa de su investidura como fundamento de la Iglesia.

Sí parece, en cambio, esencial el motivo de la objeción del protagonista. Es quizá el elemento más verosímil en el desarrollo del esquema dialogado; pero es, a su vez, el que juega papel más importante en el artificio literario: su razón de ser es provocar la reafirmación del *theologúmenon* central del pasaje por parte del mensajero.

En el doble anuncio —sacerdotal y yahvista, respectivamente— del nacimiento de Isaac la objeción subraya la dificultad de un matrimonio anciano para concebir: «Abraham cayó rostro en tierra —dice el relato sacerdotal— y se echó a reír diciendo en su interior: ¿A un hombre de cien años va a nacerle un hijo? ¿Y Sara a sus noventa años va a dar a luz?» (Gén 17,17). La risa escéptica de Abraham se convierte para el yahvista en risa de Sara: «Sara lo estaba oyendo a la entrada de la tienda a sus espaldas. Abraham y Sara eran viejos, entrados en años, y a Sara se le había retirado la regla de las mujeres. Así que

Sara rió para sus adentros y dijo: Ahora que estoy pasada, ¿voy a sentir el placer, y además con mi marido viejo?» (Gén 18,10-12). La razón de ser de esta objeción es provocar una nueva intervención de Yahveh asegurando que lo que parece imposible a los hombres es posible para Dios. «¿Por qué —dice el propio Yahveh a Abraham— se ha reído Sara diciéndose: de veras voy a dar a luz siendo vieja? *¿Hay algo imposible para Yahveh?»* (Gén 18,13s). «Isabel tu pariente —dirá Gabriel a María— también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque *nada hay imposible para Dios»* (Lc 1,36s).

En las vocaciones de Moisés y de Gedeón, los enviados oponen la pequeñez de sus fuerzas ante la magnitud de la empresa que se les encomienda. Con ello se provoca en ambos casos la afirmación por parte de Yahveh de que El mismo hará la obra valiéndose de ellos: «Yo estaré contigo» —dice Dios contestando a la objeción de ambos protagonistas— (Ex 3,12; Jue 6,16).

En el caso de Moisés la objeción es múltiple.

El Caudillo de Exodo no se limita a objetar su pequeñez ante la obra gigantesca que Dios le encarga («¿Y quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?»: Ex 3,11). Presenta a Yahveh la dificultad de que el pueblo no va a creer que Dios le envía (Ex 4,1), y Yahveh se la resuelve concediéndole la facultad de hacer milagros para que lo pruebe (Ex 4,2-9). Opone asimismo su tartamudez (Ex 4,10), a lo que Dios responde: «¿Y quién ha dado al hombre la boca, y quién hace al sordo y al mudo, al que ve y al ciego? ¿No soy por ventura yo, Yahveh? Ve, pues, y yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir» (Ex 4,11s). Por último, con tozudez incomprensible, insiste Moisés: «¡Ah! Señor, manda tu mensaje, te lo pido, por mano del que debas enviar. Encendióse entonces en cólera Yahveh contra Moisés y le dijo: ¿No tienes a tu hermano Aarón, el levita? El es de fácil palabra. Ahora sale a tu encuentro, y al verte se alegrará su corazón. Háblale a él y pon en su boca las palabras, y yo estaré en tu boca y en la suya, y os mostraré lo que habéis de hacer. El hablará por ti al pueblo y te servirá de boca, y tu serás Dios para él» (Ex 4,13-16).

La pluralidad de objeciones era exigida por la múltiple finalidad que el relato persigue: interesaba que Dios en las sucesivas respuestas asegurase el poder taumatúrgico de Moisés, su misión profética y el papel subalterno de su hermano y ayudante Aarón. Al autor del relato le interesaba recalcar todas estas cosas y atribuírselas a Yahveh, ya que todas ellas junto con la vocación de Moisés constituían el acontecimiento base del relato.

Por último, en el anuncio del nacimiento de Sansón falta a primera vista el motivo de la objeción. Equivale a ella, sin embargo, la pregunta de Manoah sobre lo que habrá que hacer con el niño: pregunta que resulta injustificada, porque ya el ángel se lo había dicho a la madre; pero que provoca la repetición por parte del mensajero de las prescripciones relativas al nazireato de Sansón. De hecho el mensaje central se repite tres veces: el ángel a la madre, la madre al padre, y el ángel por segunda vez al padre y a la madre. Y es que, desde el principio de la aparición, el movimiento del relato muestra una clara tendencia a establecer la condición de nazir que presidirá en adelante toda la historia de Sansón y constituirá el hilo conductor de todas sus hazañas. Nos hallamos, pues, ante una aclaración pedida por el protagonista de la visión, que tiene por objeto, como en los casos anteriores, subrayar el *theologúmenon* central del pasaje.

La confirmación del mensaje mediante un signo, que siempre tiene carácter de portentoso, supone, tanto para el destinatario inmediato del anuncio como para los lectores del relato, una comprobación del origen divino de lo que se anuncia [82].

Unas veces el signo es *pedido* expresa (Jue 6,17; cf. Gén 15,8; 4 Re 20,6; Is 38,7) o equivalentemente (Ex 4,1-9); pero otras veces es *ofrecido* sin que el destinatario del anuncio lo pida (Ex 3,12; cf. 1 Sam 2,34; Is 7,11.13). La expresion «y ésta será para ti la señal» (וזה לך האות: τοῦτο δὲ σοι [ὑμῖν] τὸ σημεῖον) de Ex 3,12 es una frase habitual en los anuncios de investidura o en las predicciones de sucesos futuros. En 1 Sam 10,1 (LXX y Vg) introduce las señales

[82] Cf. G. del Olmo Lete, *La vocación de líder en el Antiguo Israel* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1973) p.396-402.

por cuyo cumplimiento (1 Sam 10,7.9) Saúl conocerá que «Yahveh le ha ungido como profeta en su heredad». En otros lugares ofrece un argumento previo de que se cumplirán los sucesos que se anuncian: 1 Sam 2,34; 4 Re 19,29 = Is 37,30; 4 Re 20,9 = Is 38,7; Jer 44,29...

En el anuncio del nacimiento de Isaac el signo es simplemente el cumplimiento de lo anunciado: el hecho de que Sara tendrá un hijo dentro de un año (Gén 17,21; 18,10). Parecido es el signo que Dios ofrece a Moisés como respuesta a la objeción de su insignificancia: el signo será que, una vez liberado el pueblo de la esclavitud egipcia, ofrecerán un sacrificio en el monte Horeb (Ex 3,12). Junto a este signo, que servirá de confirmación al protagonista, hay en el caso de Moisés un doble signo que trata de garantizar su misión ante las posibles objeciones del pueblo: la revelación del nombre de Yahveh como prueba de su misión profética (Ex 3,13-15), y los prodigios del bastón (Ex 4,2-9) como argumento probatorio de su misión libertadora. Piensa DEL OLMO LETE [83] que en estos dos últimos casos el signo tiene sentido de investidura: se trata de una *capacitación* para el cumplimiento de su misión que no afecta propiamente a su conciencia de la misma, como era el caso en el diálogo-objeción previo, sino a su eficacia y reconocimiento por el pueblo. Todo hace suponer que esta dimensión social del signo es una evolución de su original papel confirmatorio para el sujeto del anuncio (cf. Ex 3,12; Jue 6,17).

Hay dos temas secundarios, relacionados con el signo en algunos anuncios, que merecen particular atención: el del nombre del mensajero y el del sacrificio. Ambos parecen proceder del esquema originario de las teofanías.

En Jueces 13,17 Manoah, el padre de Sansón, pregunta al ángel mensajero del anuncio: «¿Cuál es tu *nombre* para que, cuando se cumpla tu palabra, te podamos honrar? El ángel de Yahveh le respondió: ¿Por qué me preguntas el nombre, si es maravilloso?» Algo parecido se cuenta de Jacob en Gén 32,30: Jacob pregunta al hombre con quien había luchado: Dime por favor tu nombre. Y la respuesta

[83] O. c., p.399.

es: «¿Para qué preguntas por mi nombre?» Por el contrario, en Ex 3,13-15 a parecida pregunta de Moisés Yahveh responde revelándole su nombre.

La señal que Gedeón pide como prueba de que es Yahveh quien le habla (Jue 6,17) y que le es concedida, se relaciona con el *sacrificio* que el protagonista ofrece, y consiste en que, al tocar las ofrendas con su bastón el ángel, salió *fuego* de la roca que las consumió (Jue 6,21s). De igual manera, en Gén 15,8 la respuesta de Dios a la pregunta de Abraham («¿En qué conoceré que ha de ser mía esta tierra?») es ordenarle preparar un *sacrificio* y hacer que pase entre las víctimas una antorcha de *fuego*. Y aunque el padre de Sansón no pide señal ninguna, el mensajero le sugiere que ofrezca un *sacrificio* a Yahveh, y«cuando la *llama* subía del altar hacia el cielo, el ángel de Yahveh subía en la llama» (Jue 13,20).

Tanto lo inefable del *nombre* como el portento relacionado con el *fuego del sacrificio* son claros elementos teofánicos. Sólo secundariamente y en función de la teofanía recurren en algunos esquemas de anuncio, pero no pertenecen a su estructura esencial.

Pienso que originariamente el signo en el esquema de anuncio expresaba simplemente —como en Ex 3,12 y en Gén 17,21; 18,10— el cumplimiento real de lo anunciado. Vivencialmente esta realidad histórica, interpretada por los creyentes como intervención providencial de Dios, había sido el punto de partida para todo el montaje literario del anuncio. El hecho de que Sara, considerada estéril, concibiera un hijo en su vejez, hizo pensar en una especial providencia de Dios; pensamiento que se expresó atribuyéndole artificialmente el anuncio previo de esa concepción. Y la mejor prueba de que el suceso había sido cosa de Dios (interpretación teológica del acontecimiento base expresada en el esquema literario de anuncio) era la misma realidad de lo sucedido, que a los ojos del creyente llevaba la firma infalsificable e inimitable del mismo Dios. Lo mismo ocurre en el caso del Exodo: el hecho de que el pueblo hebreo, guiado por Moisés, tras la liberación de la cautividad ofreciera un sacrificio a Yahveh en el monte Horeb, hizo pensar que la salida de Egipto había sido efecto de una espe-

cial intervención de Dios a través de aquél. Este pensamiento se plasmó en un relato que atribuía a Yahveh la vocación previa del Caudillo Libertador. Y la mejor señal de que la liberación era obra de Dios consistía en el hecho, humanamente impensable, de que pudieran ofrecer un sacrificio a Yahveh fuera del alcance de sus opresores.

El signo, pues, en su origen era forzosamente una tautología. Repetía el suceso que constituye el punto de arranque para el artificio del relato de anuncio. Pero por eso mismo era tan real y tan histórico como el suceso-base del relato.

Cuando —sin duda, tardía, y secundariamente— se introdujeron en los anuncios elementos derivados del esquema literario de las teofanías, tales elementos participaban del carácter artificioso que la teofanía representa en el esquema de anuncio. En la medida en que esta última se presenta como artificio, deben considerarse *a fortiori* artificiosos los elementos secundarios de la misma. Son puro adorno derášico para subrayar la teofanía, como ésta lo era ya, a su vez, de la interpretación teológica del hecho-base.

2. Aplicación a los relatos de anuncio en Lucas 1

Los principios hermenéuticos derivados del estudio de los esquemas de anuncio en el Antiguo Testamento son sustancialmente válidos para las anunciaciones de Lucas 1, en el supuesto —para mí evidente— de que su autor emplea el esquema tópico de los anuncios viejotestamentarios.

Pienso, por tanto, que un análisis comparativo entre aquéllos y éstas nos pondrá en la pista del grado de historicidad aplicable a los diversos elementos de ambos relatos lucanos.

El hecho-base de la anunciación a Zacarías.—Hemos visto en los relatos de anuncio del Antiguo Testamento que lo más histórico es el hecho-base descrito en el mensaje central y reafirmado en la respuesta a la objeción del protagonista: hecho-base que comprende el acontecimiento realmente acaecido y su interpretación teológica. Tal hecho-

base constituye el *theologúmenon* que desencadena el desarrollo artificioso del conocido esquema literario.

En el caso del anuncio a Zacarías, lo realmente acaecido es *ciertamente* el nacimiento del personaje Juan el Bautista, hijo de los aaronitas Zacarías e Isabel, y su testimonio a favor de la mesianidad de Jesús de Nazaret; *con bastante probabilidad,* su nacimiento de padres en edad avanzada y hasta entonces infecundos; *posiblemente,* su parentesco cercano con el Mesías.

La historicidad de Juan está confirmada por documentos extrabíblicos, y su testimonio a favor de Jesús constituye un lugar común en las tradiciones más primitivas de la Iglesia apostólica. Su nacimiento de padres ancianos y hasta entonces estériles podría ser un elemento tópico de los esquemas de anuncio siguiendo el patrón del nacimiento de Isaac; pero su empleo en Lc 1,36s como señal confirmatoria para María de que se cumplirá lo que a Ella se le anuncia, recomienda y parece exigir su realidad histórica. Finalmente, al parentesco entre la madre del Bautista y la de Jesús que aparece afirmado en Lc 1,36 no se le ve otra razón de ser en el contexto fuera de su realidad histórica.

En cualquier caso, la real existencia del Bautista y su intervención histórica en el reconocimiento mesiánico de Jesús son interpretados por el autor de Lucas 1 como designio divino, que constituye a Juan en el precursor del Mesías anunciado por Malaquías, y que literariamente se expresa en el esquema clásico de anuncio previo de nacimiento. La interpretación teológica que sirve de base al artificio literario del anuncio del nacimiento del Bautista es la creencia de que su aparición como Precursor de Jesús, anunciado por Malaquías, entraba en los planes de Dios. Esta dimensión teológica del acontecimiento es rigurosamente histórica para el autor de Lucas 1 y constituye la enseñanza subyacente al artificio literario de todo el pasaje.

El hecho-base de la Anunciación a María.—Es también una mezcla de acontecimiento y de interpretación teológica. El acontecimiento, tal como se configura en el mensaje central y en la confirmación del mismo como respuesta a la objeción de María, es el nacimiento de Jesús hijo de Dios,

concebido por una joven virgen desposada, bajo la acción del Espíritu y sin obra de varón. La interpretación teológica, que ve en estos hechos una singular intervención de Dios, se traduce en la elección del esquema literario de anuncio previo.

Piensan algunos que es ya interpretación teológica, y consiguientemente artificio literario, la concepción virginal de Jesús, como vimos que podía serlo en algunos casos la concepción de madre estéril y avanzada en edad. El hecho-base sería sencillamente la concepción de Jesús «constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Esta especial categoría del hijo de Dios, reconocida a Cristo tras el acontecimiento pascual, habría llevado a incluir en el relato de anuncio el tema de la concepción virginal por obra del Espíritu, que constituye a Jesús en Hijo de Dios ya a partir de su concepción.

Pero lo que hemos visto sobre la dinámica expresiva de los elementos empleados en el esquema viejotestamentario de anuncio excluye esta hipótesis y nos obliga a considerar la concepción virginal de Jesús como perteneciente al acontecimiento base que en el autor de Lucas 1 determina la dialéctica del complejo artificio literario empleado.

Tanto el mensaje central como la reafirmación subsiguiente a la objeción se ciñen siempre exclusivamente a descubrir el acontecimiento base. Recuérdese el anuncio a Abraham, donde lo único que se afirma (en el mensaje y en su reiteración como respuesta a las sonrisas escépticas de los protagonistas) es que Sara va a tener un hijo. En la vocación de Gedeón, mensaje y respuesta confirmatoria se reducen a afirmar el acontecimiento-base («salvarás a Israel de la mano de Madián»: Jue 6,14; «derrotarás a Madián»: Jue 6,16). Y en el anuncio del nacimiento de Sansón, el primer mensaje del ángel a la madre, la repetición del mismo que ésta hace a su marido, y la respuesta del ángel a la pregunta de Manoah se limitan a presentar la condición de nazir que habrá de observar el futuro Juez: acontecimiento base que motivó el relato.

Ello induce a pensar que el acontecimiento-base de la

anunciación a María es, en la mente del autor de Lucas 1, la concepción virginal de Jesús, Hijo de Dios, ya que ella es el objeto del mensaje y de su inmediata confirmación por el ángel.

Por otra parte, en función del acontecimiento-base se organiza asimismo en el esquema de anuncio el artificio de la objeción o pregunta. Esta nos ilustra, pues, sobre lo que el autor consideraba acontecimiento-base. En el anuncio del nacimiento de Isaac, el equivalente a la objeción es la *risa* de Abraham (Gén 17,17) y de Sara (Gén 18,12s; cf. Gén 20,6) que provocan la reafirmación del prodigioso acontecimiento-base: el nacimiento de Isaac a pesar de la vejez y esterilidad de sus padres, que en este caso —como hemos visto— no es mero motivo literario, sino elemento histórico. En el anuncio del nacimiento de Sansón la esterilidad, que parece ser mero motivo literario, no aparece ni en el mensaje, ni en la objeción, ni en la respuesta reafirmatoria, que se ciñen al acontecimiento-base histórico: la condición de nazir del niño que va a nacer. La objeción de Gedeón provoca la repetición del acontecimiento-base, que será la liberación de los madianitas por su mano, y las dificultades propuestas por Moisés contribuyen a esclarecer aspectos históricos de su función de libertador, que eran asimismo el acontecimiento-base de todo el relato artificioso de su vocación. Consiguientemente, si en el pensamiento del autor de Lucas 1 la objeción de María ha de estar en función del acontecimiento-base cuya atribución a Dios interesa que subraye la respuesta confirmatoria del mensajero, habrá que conceder que el acontecimiento-base para él era la concepción virginal, a la que indudablemente hace referencia la objeción.

Ello supone —en la dialéctica del esquema literario empleado— que lo que el autor de Lc 1,26-38 trataba de atribuir a intervención especial divina era el hecho, *previamente establecido,* de la concepción virginal de Jesús Hijo de Dios. Cómo se había llegado a establecer la realidad de ese acontecimiento, es otro asunto, que excede el campo de la presente investigación. Pero en virtud de la dinámica subyacente al empleo del esquema literario de anuncio es para mí evidente que el autor de Lc 1,26-38 presupone el hecho

real de la concepción virginal de Cristo [84], y con el relato artificioso de su anuncio previo por parte de Dios quiere expresar su interpretación teológica del protagonismo divino en el asunto [85].

El artificio del esquema en el anuncio a Zacarías.—Sobre la base del hecho histórico fundamental y de su interpretación teológica que más arriba hemos precisado, el artificio literario se extendería de suyo a todos los elementos del esquema adoptado: la aparición del ángel y su mensaje, la objeción del protagonista y la reafirmación del mensajero acompañada de un signo. La presencia claramente visible del artificio no autoriza, sin embargo, a rechazar en bloque la realidad histórica de todos sus elementos. El colorido especial de alguno de ellos o su irreductibilidad a los patrones establecidos abogan por cierto grado de historicidad. Así, por ejemplo, los nombres de los personajes (Zacarías, Isabel, Juan) son sin duda históricos, y probablemente también su ascendencia aaronítica. La condición de nazir que se atribuye a Juan es reflejo seguramente de su actuación pública en calidad de consagrado. La función que el ángel le asigna se corresponde exactamente con la actividad que la historia le atribuye. Todo esto, cuando menos, repercute en la historicidad del acontecimiento-base que preside la elaboración artificiosa del relato. Pero hay un elemento del mismo que requiere particular atención, porque tal como aquí se emplea es irreductible al modelo usual del esquema de anuncio. Es el caso del signo pedido por Zacarías y que el ángel le ofrece. Excepcionalmente, en nuestro caso tiene función de castigo, cosa que nunca sucede en los anuncios del Antiguo Testamento ni en el de María que sigue a continuación. ¿Sería aventura-

[84] Lo contrario sostiene J. A. Fitzmyer, *The virginal Conception of Jesus in the New Testament:* TS 34 (1973) 451-575, especialmente p.566s. Le refuta R. E. Brown, *Luke's Description of the virginal conception:* TS 35 (1974) 360-362.—Cf. A. Díez Macho, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977); S. Muñoz Iglesias, *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia:* EB 37 (1978) 5-28; 213-241, especialmente p.222-241.

[85] De igual manera en los relatos de Pascua se presuponen los acontecimientos-base del sepulcro vacío y de las apariciones del Resucitado. La presencia de los ángeles y su mensaje subrayan sensiblemente la interpretación teológica y metahistórica del hecho.

do suponer que esta discrepancia respecto al esquema sea debida a la historicidad de la mudez en Zacarías? La noticia de que iba a ser padre en la ancianidad y cuando ya no lo esperaba —adquirida por premonición preternatural o por los signos naturales de gravidez en su esposa— pudo provocar en él una afasia temporal de origen emocional, que, por la subsiguiente emoción de ver nacido al hijo que ya no esperaba, desaparece súbitamente, y cuya existencia es interpretada por el propio protagonista como castigo por su resistencia a admitir lo extraordinario del suceso.

Pertenece de lleno al artificio literario del anuncio la aparición de Gabriel y el consiguiente temor de Zacarías con las palabras tranquilizadoras del ángel, todo lo cual sustituye, en teología de mediación ante lo Transcendente, las teofanías de los anuncios viejotestamentarios. Artificioso sería, por consiguiente, el montaje dialogado de la escena, tendente a sensibilizar la intervención de Dios en el asunto. Pudo haber algún fenómeno místico de premonición sobrenatural; pero no es necesario suponerlo en nuestro caso.

El artificio del esquema en el anuncio a María.—Aquí también, aparte del acontecimiento-base, hay que admitir la realidad histórica de algunos elementos del relato: el nombre de María y el de su pueblo Nazaret, su condición virginal y su situación de desposada con José en el momento de concebir. Esto último tiene especial importancia en el contexto histórico de la concepción de Jesús, por contraste con la doble afirmación de que María era virgen y de que concibe sin obra de varón. La referencia a su condición de desposada en el momento en que va a concebir sin intervención de su esposo recomienda la historicidad del dato: hubiera sido explicable la tentación de silenciarlo para evitar la falta de lógica en la objeción de María. Su presencia en nuestro caso únicamente se explica por fidelidad a la situación histórica. La doble calificación de «virgen» aplicada a María en Lc 1,27 nos está remitiendo a la concepción virginal, que era el acontecimiento base determinante de la forma del relato. La descripción del niño que va a nacer responde a la realidad de Jesús aceptado como Mesías por los creyentes cristianos. La objeción de María, ilógica si se piensa en su situación de desposada, no tiene otra razón de

ser que la de provocar la afirmación explícita de la concepción virginal; y es una prueba más de que ésta constituía el acontecimiento-base cuya atribución a Dios se pretendía expresar con el esquema literario que se adopta.

Dos elementos de éste merecen particular atención: el saludo y el signo.

El *saludo* del ángel a María no pertenece estrictamente al esquema de anuncios de nacimiento. Sólo se da en el anuncio de la misión de Gedeón, donde la expresión «fuerte en fortaleza» parece tener el alcance de cambio de nombre. Lo mismo sugiere aquí el participio κεχαριτωμένη, que parece equivaler a un hebreo מוחנה החן con valor de superlativo («agraciadísima»), como en Jueces 6,12 (גבור החיל: valerosísimo). Esta clara infiltración de un elemento propio del esquema de vocación ha hecho pensar a algunos que Lc 1,26-38 más que anuncio de nacimiento fuera relato de investidura para una misión. Más arriba he rechazado esta opinión [86] en base a que falta lo esencial en el esquema de vocación que es la fórmula de envío, y a que el mensaje de vocación es en Lc 1,31s claro anuncio de nacimiento. Pero no se puede negar que tanto la presencia de este elemento del saludo propio de los esquemas de misión como las palabras con que María expresa su conformidad al mensaje del ángel (Lc 1,38) y que constituyen un elemento exclusivo de nuestro relato, subrayan el peculiar protagonismo de la Virgen en la Encarnación y descubren una enseñanza que entraba sin duda en los planes reflejos del autor.

El *signo* que el ángel ofrece a María, sin que ella se lo pida, podía haber sido el simple hecho de su alumbramiento sin previa intervención de varón. Sin embargo, lo que se le ofrece es otro acontecimiento (el de la concepción de Isabel a pesar de su esterilidad y edad avanzada) de menor relieve que su concepción virginal. El hecho de que se le ofrezca como signo la concepción preternatural de Isabel demuestra que el autor tenía por histórico tal acontecimiento prodigioso. Más aún, el signo ofrecido pudiera haber estado en realidad relacionado con lo que histórica-

[86] Véase más arriba, p.18-20.

mente confirmó a María en su creencia de haber concebido virginalmente por obra del Espíritu. La siguiente visita de María a Isabel y el reconocimiento por parte de ésta del misterio obrado en María parecen ser hechos históricos, que sin duda hubieron de tranquilizar a la Virgen nazaretana sobre el origen divino de lo que en ella se había realizado.

Esto nos lleva de la mano a un punto que considero de capital importancia en el supuesto de una real concepción virginal. ¿Cómo adquirió María conciencia de lo que en ella estaba pasando? Porque la concepción por parte de una estéril o avanzada en edad es algo sorprendente, pero con base en el orden natural. Sucede como efecto de una unión conyugal normal que hasta ahora era infecunda y en este caso ha dado fruto. Pero si María concibe sin obra alguna de varón, ¿cómo y cuándo sabe que lo realizado en ella es la concepción de un hijo?

Si de verdad Dios la hizo concebir virginalmente, es lógico que se lo hiciera saber de alguna manera. Pudo hacerlo por medio de un ángel y en la forma dialogada que nos refiere Lc 1,26-38. Pero la clara semejanza de este relato con los esquemas artificiosos de anuncio en el Antiguo Testamento y con la anunciación a Zacarías en Lc 1,5-25 nos obliga a considerar igualmente artificioso el relato del anuncio a María.

Pienso, sin embargo, que en nuestro caso el artificio del esquema cubre un fenómeno interno, pero histórico: la necesaria revelación a María sobre el origen y modo de su concepción. En otras palabras: María supo por revelación que lo operado en ella era obra del Espíritu Santo y así lo dijo a los creyentes de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén. Uno de éstos plasmó el relato de esas confidencias en el esquema viejotestamentario de anuncio. Había que producir en el lector la certeza del origen divino de la concepción virginal de Jesús y de su revelación a María; ambas cosas se conseguían mejor, dada la mentalidad de los destinatarios de su relato, con la presentación externa de una aparición que con la descripción de un fenómeno interno [87].

[87] Algo parecido ocurre con el relato de las tentaciones de Cristo (Mt

Considerando artificiosa —y, por lo mismo, no histórica— la aparición del ángel a María, no se disminuye en nada la dignidad del anuncio a Nuestra Señora, ya que la revelación sin visión imaginaria —y *a fortiori* sin visión sensible— es más alta y noble que la que va acompañada de tales visiones, al decir de SANTO TOMÁS DE AQUINO [88].

Así, pues, lo histórico en nuestro pasaje sería: Que María de Nazaret, estando desposada con José de la tribu de Judá, concibió por obra del Espíritu Santo, sin intervención de varón, al que había de ser Jesús Mesías e Hijo de Dios. Ilustrada por revelación divina a través de una comunicación mística de lo que en ella sucedía, dio su consentimiento de buen grado. Lo acaecido en su visita a Isabel su pariente, que había concebido en edad avanzada tras largos años de esterilidad, la confirmó en la verdad de las premoniciones experimentadas.

3. CONCLUSIÓN

Todo cuanto llevamos dicho en este capítulo sobre la historicidad en los anuncios de Lucas 1 *ha de entenderse a nivel autor del relato.* Este autor —fuera quien fuere— estaba convencido de la historicidad de los acontecimientos-base, cuyo anuncio compone siguiendo el modelo literario de los anuncios viejotestamentarios, porque, a su vez, está convencido de que son obra de Dios y como tales pretende que sean entendidos y aceptados por sus lectores.

Queda en pie la cuestión de cómo se llegó al convencimiento de que dichos acontecimientos eran cosa realmente acaecida.

Absolutamente hablando, pudo tal convencimiento ser el producto tardío de una larga reflexión teológica, como a principios de siglo imaginaba Harnack y como hoy sostienen muchos autores incluso católicos: los discípulos de

4,1-11; Lc 4,1-13). Convenía recalcar que Cristo no pudo ser tentado desde dentro por su propia naturaleza, que es impecable y no tenía *fomes peccati.* Y esto, mejor que dicho conceptualmente, se entendía *escenificando* las tentaciones como sugeridas *externamente* por el Diablo.

[88] IIª IIªᵉ, q.174, art.2.

Jesús lo tuvieron en vida por el hijo de David que cumplía las esperanzas mesiánicas de Israel; la fe pospascual se lo descubre constituido Hijo de Dios por la resurrección de entre los muertos y por obra del Espíritu Santo (Rom 1,4); más tarde esta filiación divina se retrotrae anticipándola al momento del Bautismo (Mc); para evitar cualquier interpretación adopcionista, hay luego un doble movimiento de anticipación, que adelanta la filiación divina o bien al momento de la concepción (Mt 1-2 y Lc 1-2), o bien a la preexistencia eterna (prólogo de San Juan; determinados pasajes de Pablo). La concepción virginal biológica, que afirman Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38 sería fruto de una reflexión teológica tardía.

Ocurre, sin embargo, que las fuentes no están de acuerdo con la estratigrafía cronológica de esas pretendidas anticipaciones. Pienso que muy anterior a la formulación de la filiación divina de Jesús como iniciada en el Bautismo es la idea de su preexistencia eterna, consubstancial con Dios, que aparece como arcaica ya en Flp 2.

Pero hay más. Si se acepta que el autor de Lucas 1 supone histórica la concepción virginal de Cristo, y se admite, como parece evidente, que ese autor es un judío-cristiano muy anterior a la puesta por escrito del tercer Evangelio, cada vez va quedando menos tiempo para el desarrollo de la fantástica reflexión teológica supuesta. Y hace falta mucho tiempo para que algo ideado como fruto de una reflexión teológica se convierta en un hecho que se tiene por histórico. No es concebible que quienes *imaginaron* la concepción virginal para retrotraer la filiación divina de Jesús a su mismo origen terrenal terminaran por *creerla* realmente acaecida. Si el autor antiquísimo de Lucas 1 tenía por histórica la concepción virginal, difícilmente se aceptará que hubiera llegado a ello por simple deducción teológica.

Conviene advertir, sin embargo, que concepción virginal y filiación divina de Jesús no son sinónimos, ni siquiera se exigen mutuamente. Pudo Jesús ser concebido virginalmente, aunque no fuera Hijo consubstancial de Dios; y viceversa, pudo, siendo Hijo de Dios en sentido estricto, haber sido concebido de manera natural. Así se explica que

María y José, conocedores de la concepción virginal, no entendieran la declaración que Jesús hace a los doce años sobre su filiación divina (Lc 2,50). Fue sin duda la reflexión de María (Lc 2,51 y 2,19) la que paulatinamente relacionó ambas verdades, que en el relato de la Anunciación aparecen íntimamente unidas.

Capítulo II

CUESTIONES CRITICAS EN TORNO A LOS ANUNCIOS PREVIOS DE LUCAS 1

Para evitar en el siguiente comentario disgresiones inoportunas, trataremos aquí —de antemano y separadamente— los problemas reales o ficticios (más ficticios que reales) relacionados con el texto de los relatos que nos proponemos analizar.

La distinción que establezco y que normalmente suele hacerse entre *Anotaciones de crítica textual* y *Observaciones de crítica literaria* es especialmente importante aquí, donde la excepcional coincidencia sustancial del texto documentalmente transmitido se ha visto perturbada por una injustificada problemática crítica nacida exclusivamente de prejuicios doctrinales exegéticos.

A. Anotaciones de crítica textual

a) El anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)

El relato discurre sin una sola variante que afecte al sentido.

Carecen totalmente de importancia las variantes que suponen presencia o ausencia de artículos ante determinadas palabras (βασιλέως v.5; Ἐλισάβετ v.7; κυρίου v.15; κύριος y ὄνειδος v.25), o empleo de un sinónimo por otro (ἐνώπιον - ἐναντίον v.6; κύριος - θεός v.9.15; προελεύσεται - προπορεύσεται v.17; πληρωθήσονται - πλησθήσονται v.20; προσδοκῶν - προσδεχόμενος v.21).

En particular, la falta de artículo ante ὄνειδος —mejor documentada que su presencia— muestra que el traductor

de Lucas 1-2 no depende de los LXX, que en Gén 30,23 lo emplean, sino que traduce mucho más literalmente el hebreo, sin artículo.

Las poquísimas variantes que modificarían ligeramente el sentido tienen muy pocos testimonios a su favor. Así, por ejemplo, la supresión del σοι en el v.13 (γεννήσει υἱόν σοι), el cambio de γενέσει por γεννήσει en el 14, la sustitución de ἐκ κοιλίας por ἐν κοιλίᾳ en el 15 y el empleo de παρεστώς por παρεστηκώς en el 19. Concretamente ἐν κοιλίᾳ presenta todo el aspecto de una contaminación de Lc 1,41 y 44, donde al saludo de María el niño Juan salta de gozo ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. La lección ἐκ κοιλίας, aparte de estar documentalmente mucho mejor testimoniada, responde con exactitud a la correspondiente frase hebrea tradicional מבטן אמו, que con razón es traducida aquí —como en Jue 16,17— sin artículo.

b) La Anunciación a María (Lc 1,26-38)

Aquí las variantes son más numerosas y, sin llegar a afectar notablemente al sentido, tienen mayor importancia exegética que en el anuncio a Zacarías.

— Prevalecen los cambios puramente estilísticos ἀπο - ὑπο en el v.26; ἐμνηστευμένην - μεμνηστευμένην - μεμνησμένην v.27; συνειληφυῖα - συνείληφεν v.36; τοῦ θεοῦ - τῷ θεῷ v.37; y ἀπῆλθεν - ἀπέστη v.38). Sorprende, aunque poco documentada (b, pc), la sustitución de Γαλιλαίας por Ἰουδαίας en el v.26.

— Son notables dos *supresiones:* la primera en el v.26 (ᾗ ὄνομα Ναζαρὲθ), que sólo falta en el códice Beza y en algunos manuscritos de la Vetus Latina, no constituye soporte crítico suficiente para concluir que sólo mencionaba Nazaret el capítulo segundo de Lucas, como afirma Leaney [1]; la segunda, exclusiva del códice Veronense (b) de la Vetus Latina (s.IV-V), suprime el versículo 34 sustituyéndolo por el 38. Tischendorf [2] había hecho notar que, según él, Lu-

[1] R. Leaney, *The Birth Narrative in St. Luke and St. Mathew:* NTS 8 (1961-62) 158-166, concretamente p.161s.

[2] C. Tischendorff, *Novum Testamentum graece.* Editio octava critica major (Lipsiae, Giesecke and Devrient, 1869) I, 418.

cas 1,34 falta en San Juan Damasceno y en el Protoevangelio de Santiago. VOGELS[3] exagera la importancia de esta supresión y opina que representa la más antigua tradición textual. Pero no están de acuerdo los críticos con esta valoración. Ya ALLEN[4] llamaba la atención sobre el excesivo afán del Veronense por dejar bien a la Virgen, y creía poder explicar la supresión en nuestro caso porque el escriba pensó que se podría acusar a María de infidelidad en potencia al hacer esa pregunta. WHITE[5] había intentado explicar el error del Veronense imaginando el original del cual copió escrito a dos columnas de 15 líneas, lo cual pudo ocasionar la confusión por *homeoarcton* del *Dixit autem Maria* del v.34 con el *Dixit autem Maria* del v.38. BRINKMANN[6] responde documentalmente a los testimonios presuntamente favorables a la supresión: contra los argumentos de Tischendorf demuestra que el Damasceno conocía la pregunta de María y que el Protoevangelio la contiene aunque en otra forma; y no vale la tesis de Vogels de que b forme grupo con a c syr^{sin} que en Lc 2,5 leen γυναιxί en lugar de ἐμνηστευμένῃ, porque a c syr^{sin} leen 1,34; tampoco forma familia con el códex Palatinus (e) que silencia 1,38 pero tiene 1,34 y en Lc 2,5 lee ἐμνηστευμένῃ. De otro lado, la respuesta del ángel (v.35), que contiene, no se explicaría, según Brinkmann, sin la pregunta que pudo caer por homeoarcton.

— Con todo, el capítulo más extenso e importante de variantes textuales en el relato de la Anunciación lo constituyen las *adiciones*.

Tiene finalidad simplemente aclaratoria la añadidura de ὁ ἄγγελος como sujeto de εἰσελθών... εἶπεν en el v.28 para

[3] H. VOGELS, *Zur Textsgeschichte von Lk 1,34ff.*: ZNW 43 (1950-51) 256-260.

[4] ALLEN, *Birth of Christ in the New Testament,* en «The Interpreter» 1 (1905) 116-118. El paralelo de la objeción de María con la que poco antes ha sido puesta en labios del padre del Bautista podría ser interpretada como falta de fe de la Virgen.

[5] H. J. WHITE, *On the reading of the Old Latin Codex Veronensis (b) in Luke 1,34-38:* JTS 15 (1913-1914) 600-602. La explicación del error del Veronense por *homeoarcton* había sido ya propuesta por A. C. HEADLAM, *The «Protoevangelium» and the virgin Birth,* en «The Guardian», 25 marzo 1903, p.432.

[6] B. BRINKMANN, *Die Jungfrauengeburt und das Lukasevangelium,* en «Biblica» 34 (1953) 327-332.

que no se confunda con José mencionado en el versículo anterior.

Como claras contaminaciones armonizantes deben ser consideradas la adición καὶ πατριᾶς tras ἐξ οἴκου y antes de Δαυίδ en el v.27 para coincidir con Lc 2,4; y la añadidura εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν que completa en el v.28 la salutación del ángel con el elogio pronunciado por Isabel (v.42).

Pero son evidentemente exegéticas las adiciones de los versículos 29 y 35.

La turbación de María ante el saludo del ángel en el v.29 (ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη) es interpretada diversamente: unos piensan que fue producida por la *visión* del ángel, y lo explicitan añadiendo ἰδοῦσα; otros sostienen, y con razón, que fue debida al *contenido del saludo* angélico, y se creen en la obligación de expresarlo con mayor claridad añadiendo ἀκούσασα. Al mismo propósito de evidenciar en forma explícita el alcance de διελογίζετο se deben las añadiduras ἐν ἑαυτῇ y ἐν ἑαυτῇ λέγουσα.

Por último, el complicado final del v.35 (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ) presenta en su transmisión dos adiciones de origen evidentemente exegético: ἐκ σου inmediatamente después de τὸ γεννώμενον y ἐστίν καὶ después de ἅγιον[7]. La primera (ἐκ σου) está testificada por dos códices unciales (C y Θ), algunos minúsculos, y numerosas versiones (Pesitta, Vulgata, copt. sahid., etiop. pers., arab., Taciano árabe y cuatro manuscritos de la Vetus Latina: e a c r); los testimonios de los Padres que suelen aducirse (Justino, Ireneo lat., Tertuliano, Adamancio y Epifanio) son poco seguros. Posiblemente la adición debe su origen al afán de subrayar la verdadera generación humana de Jesús frente a los docetas. En todo caso, no parece ser original. La segunda (un presunto ἐστίν καὶ) parece exigida por la presencia de dos atributos ἅγιον y υἱὸς θεοῦ con un solo verbo κληθήσεται. Aunque no aparece en ningún códice del texto original, tiene casi las mismas apoyaturas que la anterior en las antiguas versiones: aparece en el Taciano árabe, en la Pesitta, en la pérsica y en la etiópica; lo co-

[7] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Lc 1,35b:* EB 27 (1968) 275-299; José M. Bover, *«Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur filius Dei»:* EE 8 (1929) 382-392.

rrespondiente a ἐστίν sólo (sin καὶ) recurre en la bohaírica y sahídica; la copulativa sola (sin el verbo) encontramos en la arábiga. No pasó a la Vulgata. La opinión de muchos comentaristas, que —como Lagrange— creen ver en ἅγιον el predicado de un ἔσται implícito, manifiesta el carácter exegético de la mencionada adición que, como tal, debe ser considerada ajena al texto original.

c) La Visitación (Lc 1,39-45)

Ninguna variante de importancia.

Se registran solamente: un *cambio de orden* en el v.41 para acercar al verbo ἤκουσεν el sujeto ἡ Ἐλισάβετ (ἤκουσεν ἡ Ἐλισάβετ ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας) que en la mayoría de los mejores códices figura lejos (ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ).

— la *añadidura* por algunos de ἐν ἀγαλλιάσει tras el primer ἐσκίρτησεν narrativo del v.41, como leen todos unánimemente tras el segundo ἐσκίρτησεν del v.44 puesto en boca de Isabel (caso evidente de contaminación armonizante).

— y las *diversas lecturas,* sustancialmente sinónimas, de los versículos 42 (ἀνεφώνησεν κραυγῇ - ἀνεφώνησεν φωνῇ - ἀνεβοησεν φωνῇ) y 43 (ἐμέ - μέ).

B. Oservaciones de crítica literaria

a) El anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)

Prácticamente nadie, que yo sepa, propone por razones literarias adiciones, supresiones o cambios en el texto de Lucas 1,5-25. Si Völter y sus seguidores piensan que el autor del tercer evangelio incorporó un escrito de origen baptista con los retoques necesarios en función de la postura del evangelista favorable al mesianismo de Jesús, tales manipulaciones del presunto texto baptista hubieron de ser previas a la edición del evangelio, y, en este relato concreto, no muy numerosas ni importantes: es presumible que

suprimiera cuanto sonara a reconocimiento del mesianismo de Juan: pero comoquiera que no conocemos el relato original, tales supresiones no pasan de ser producto imaginativo de los mencionados autores.

Por el fútil motivo de no acomodarse rigurosamente al metro poético en su retraducción al hebreo, AYTOUN, que considera cántico el mensaje del ángel a Zacarías (v.14-17), piensa que deben ser glosas tardías: ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου (v.15a), ἔτι ἐκ κοιλίας μετρός αὐτοῦ (v.15d), y ἑτοιμάσαι Κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον (v.17e)[8]. No se ve claro si Aytoun atribuye estas glosas al propio evangelista o a otro interpolador posterior. En todo caso, la fundamentación crítica es totalmente subjetiva y nada sólida.

b) LA ANUNCIACIÓN A MARÍA (Lc 1,26-38)

A pesar de la sorprendente coincidencia de la transmisión del texto que hemos apreciado en los numerosos testigos tanto de la lengua original como de las diversas versiones antiguas, abundan los autores que creen descubrir en nuestro relato fantásticas interpolaciones. No resulta siempre claro a quién se atribuyen. Unas veces son presentadas como añadiduras o manipulaciones redaccionales del evangelista a las presuntas fuentes que se estima empleó. Pero otras veces se afirma abiertamente que se trata de interpolaciones posteriores.

Suelen ser asimismo muy distintas las motivaciones que conducen a tales postulados críticos: razones de métrica hebrea en hipotéticas retraducciones, ideas preconcebidas sobre la teología de un presunto Proto-Lucas, dificultad para admitir en época muy primitiva una clara formulación de la concepción virginal, etc.

Entre las numerosas «interpolaciones» que determinados autores intentan suprimir del texto original, hay algunas que pudiéramos llamar *menores*, porque su ausencia no cambiaría sustancialmente el contenido del relato. Son éstas:

[8] R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language:* JTS 18 (1917) 274-288, concretamente p.277-279.

La mención de José en el v.27.—La oscuridad de la descripción de la identidad de María donde no se ve claro quién era de la familia de David, el hecho de que José no desempeñe luego ningún papel en Lc 1,26-38, y la incongruencia de las palabras de María en el versículo 34 si realmente estaba desposada, hacen concluir a GÄCHTER [9] que ἐμνηστευμένη ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ debe ser un inciso añadido tardíamente.

Los argumentos no son convincentes.

Y el procedimiento de considerar interpolado lo que presente dificultades exegéticas no es aceptable. Por otra parte, en este caso, tales dificultades tienen posible, y hasta muy probable, solución. Pudiera ser que el autor original hubiera querido dejar voluntariamente oscura la ascendencia tribal de María, para que sus lectores judíos vieran juntarse en Jesús la doble procedencia, davídica y levítica, que se había hecho muy común en la esperanza mesiánica desde la época de los asmoneos y que en Qumrân había derivado a la expectación de un doble Mesías (de David y de Leví) [10]. Y por lo que se refiere a la incongruencia de la objeción de María en Lc 1,34, más adelante veremos que el artificio literario del relato la hace irrelevante [11].

La frase καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ *en el v.32b.*—Le estorba a AYTOUN —y propone considerarla interpolación— porque, al retraducirla al hebreo dentro de lo que cree ser composición poética, le sale un verso de seis acentos, pero sin clara cesura después del tercero [12].

La indicación εἰς τοὺς αἰῶνας *del v.33.*—Piensa GÄCHTER [13] que debe ser añadidura posterior, porque rompe por exceso el ritmo y porque resulta tautológica. En realidad, si Gächter opina que nos hallamos ante una composición poética hebrea, lo que él llama tautología no pasa de ser

[9] PAUL GÄCHTER, *Der Verkündigungsbericht Lk 1,26-38:* ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p.330ss.
[10] Veánse más adelante, p.144-147.
[11] Veánse p.173-190.
[12] R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language:* JTS 18 (1917) 274-286, concretamente p.279.
[13] En el lugar citado en la nota 9.

obligado paralelismo. La idea era de SAHLIN [14], quien, al retraducir al hebreo el parlamento del ángel a María (Lc 1,30-33), encuentra que los versículos 31-33 forman una estrofa de tres versos hexamétricos (3 + 3) y medio (3 o tal vez 2); porque rompe este esquema métrico, debe ser excluido, según Sahlin, del Proto-Lucas hebreo el inciso εἰς τοὺς αἰῶνας.

El inciso completo διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱός Θεοῦ *en Lc 1,35.*—Consecuente con la idea de que los parlamentos angélicos de Lucas 1 eran originariamente composiciones métricas en hebreo, AYTOUN [15] retraduce el versículo 35. Los dos primeros esticos le dan un dístico tetramétrico perfecto; pero el último estico, tanto en su retraducción como en la de Franz Delitzsch, presenta un verso de cinco acentos. Al no encontrar la cesura, que él considera de rigor en este metro, opta por declarar el inciso «interpolación tardía en plan de glosa teológica». SAHLIN, en cambio, mantiene el inciso con cuya retraducción obtiene un tetrámetro, pero a base de suprimir υἱός Θεοῦ [16]. El motivo para esta supresión no es puramente métrico, sino sobre todo exegético: Sahlin piensa que el Proto-Lucas no consideraba a Cristo Hijo de Dios con anterioridad al momento del Bautismo. Se adhiere a la supresión de υἱός Θεοῦ GÄCHTER, que declara esta añadidura posterior al traductor y anterior a Lucas [17].

El versículo 37.—De nuevo GÄCHTER [18] se pronuncia por la interpolación tardía de este versículo, porque —según él— rompe el ritmo de las palabras del ángel, y porque la actitud creyente de María no guarda paralelismo con la incredulidad de Sara que provocó la misma expresión de labios de Yahveh en Gén 18,14. AYTOUN advierte que la retraducción de Delitzsch da una frase prosaica, y creyendo descubrir indicios de que el griego de Lc 1,37 deriva de los LXX más que del TM, concluye que es «una cita ilus-

[14] H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.117.

[15] R. A. AYTOUN, art. cit., p.280.

[16] H. SAHLIN, o.c., p.139.

[17] P. GÄCHTER, art. cit., p.329-331.

[18] Ibid., p.331.

trativa añadida al discurso del ángel después de su traducción al griego» [19].

No considero argumento convincente para declarar interpolado un texto unánimemente establecido por testimonios documentales, el hecho de que, retraducido literalmente al hebreo, no se ajuste a las caprichosas normas métricas de una composición que arbitrariamente se decide que hubo de ser poética. En otra ocasión he manifestado por este motivo mi disconformidad con el método y las conclusiones de Aytoun [20].

Tampoco es razón suficiente para negar la autenticidad de nuestro versículo la diferente situación espiritual de María con respecto a Sara, a cuyo contexto parece hacer referencia Lc 1,37. El paralelismo no tiene por qué estar en las actitudes *subjetivas* de las dos mujeres; está más bien en la realidad *objetiva* —preternatural y milagrosa— que a las dos se les anuncia. Sea cual fuere la disposición anímica de las dos destinatarias del anuncio (incredulidad en una, fe en la otra), el cumplimiento de lo anunciado demostrará en ambos casos que «para Dios nada hay imposible».

La interpolación mayor (v.34-35).—Pero aparte de estas *interpolaciones* que he llamado *menores,* se ha hecho célebre en la historia de la interpretación de Lc 1,26-38 la pretendida *interpolación mayor,* que afecta en buena parte, cuando no en su totalidad, a la objeción de María y a la última intervención del ángel (v.34-37), especialmente a los versículos 34 y 35.

Recordemos, de entrada, que en la historia de la retransmisión del texto griego original no hay el más leve indicio documental de esa omisión. Lo mismo habría que decir de la totalidad de las versiones antiguas, con la única excepción del códice Veronense (b) de la Vetus Latina cuyo singular testimonio hemos considerado más arriba [21] y cuyo escaso valor aislado nada significa frente al unánime testimonio de la tradición textual [22].

[19] R. A. AYTOUN, art. cit., p.280.

[20] Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.8.

[21] Véase p.70.

[22] Un estudio exhaustivo de la cuestión puede verse en D. HAUGG, *Das erste biblische Marienwort.* Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34

Una buena historia de la famosa teoría que sostiene esta interpolación puede verse en GRESHAN MACHEN [23].

Abre fuego en 1891 HILLMANN [24], que rechaza la autenticidad de estos versículos porque están en contradicción con el resto de Lucas 1-2 (p.221-224) y con el resto del tercer evangelio (p.246-250), donde Jesús aparece como hijo normal de María y de José sin que se observe el más leve indicio de una concepción virginal. Los argumentos de Hillmann no son de mucho peso, pero se han repetido —y se siguen repitiendo— hasta la saciedad. Lc 1,34s está en contradicción con el resto de Lucas 1-2: porque en 2,5 hay especial interés por mostrar la ascendencia davídica de José para establecer la de Jesús; porque María tenía necesidad de purificación como una mujer cualquiera según Lc 2,22; porque José es presentado como padre de Jesús en Lc 2,27.33.41.43.48; porque, si estos versículos fueran auténticos, María y José tendrían que haber entendido a Jesús cuando en Lc 2,49 se llama hijo de Dios; y porque 1,35 hace a Jesús hijo de Dios por su nacimiento virginal, mientras que 1,32 lo llamaba ya Hijo del Altísimo por ser el Mesías. Igualmente Lc 1,34s está en contradicción, según Hillmann, con el resto del tercer evangelio: porque en Lc 3,22 una lección variante —que debe ser tenida por auténtica (¡!)— dice: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, lo cual indica que el nacimiento de Cristo como Hijo de Dios es el Bautismo; porque en Lc 4,22 se dice abiertamente que Jesús era hijo de José; porque la pregunta de los discípulos de Juan a Jesús por encargo de aquél (Lc 7,18ss) supone que el Bautista desconocía la identidad de su primo, cosa que no se aviene con Lc 1,41.

Como se verá, la mayoría de estos argumentos o son puramente subjetivos, o admiten otras explicaciones satisfactorias, o, en todo caso, probarían demasiado (no serían

(Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1938) p.8-16. Cf. asimismo J. F. CRAGHAN, *Mary, the virginal Wife and the married Virgin.* The problematic of Mary's Vow of Virginity (Rome 1967) p.15-26.

[23] J. GRESHAN MACHEN, *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 25 (1927) 529-586.—Cf. CRAGHAN, obra citada en la nota anterior, p.1-7.

[24] J. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht,* en «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1891) 192-261.

tampoco auténticos Lc 1,32, donde Jesús es llamado Hijo del Altísimo, antes del Bautismo, ni Lc 1,41, donde Juan antes de nacer reconoce a Cristo).

No obstante, la hipótesis de Hillmann tuvo numerosos seguidores [25].

La mayoría de estos autores se limitan a repetir la tesis de Hillmann y aquellos de sus argumentos que les parecen más convincentes. KATTENBUSCH, consciente del peso específico que tienen contra la teoría de la interpolación los testimonios unánimes de la tradición textual, sugiere que sólo se consideren interpoladas las palabras con que María razona su pregunta (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω) con lo cual ya la respuesta del ángel puede entenderse de una especial intervención del Espíritu Santo que no incluya necesariamente concepción virginal [26]. Por su parte, WEINEL [27] subrayaba la gran mejora que la limitación de Kattenbusch

[25] F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* (Leipzig, Hinrichs, 1900), II, 621s y 666-668 (nota 300); A. HARNACK, *Zu Lk 1,34-35:* ZNW (1901) 53-57; H. WEINEL, *Die Auslegung des Apostolischen Bekenntniss von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung:* ZNW 2 (1901) 26-47; J. GRILL, *Untersuchungen über die Enstehung des vierten Evangeliums* (Tübingen, Mohr, 1902) I, 330ss; O. PFLEIDERER, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren* (Berlín ²1902) I, 407 y 693; P. W. SCHMIEDEL, Art. *Mary,* en *Encyclopaedia Biblica.* A Dictionary of the Bible (London, Black, 1902) III, 2952-2971, concretamente p.2956; H. USENER, Art. *Nativity,* en *Encyclopaedia Biblica* (London, Black, 1902) III, 3340-3352, concretamente p.3350; *Geburt und Kindheit Christi:* ZNW 4 (1903) 1-21, espec. p.16; H. ZIMMERMANN, *Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2.* Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack: ThStKrit 76 (1903) 247-290, esp. p.274 y 281; F. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die hymnen in Lk 1 und 2:* ZNW 7 (1906) 281-317, esp. p.289; HÄCKER, *Die Jungfrauen-Geburt und das Neue Testament:* ZWTh 49 (1906) 18-61, concretamente p.52; A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques* (Paris, Ceffonds, 1907) p.292s; K. CLEMEN, *Religiosgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen, Töpelmann, 1909) p.225s; C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels* (1909), II, 351 (no lo mantiene en la 2.ª ed. de 1927, II, 368s); H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Tübingen, Mohr, 1911) I, 484; V. TAYLOR, *The historical Evidence for the virgin Birth* (Oxford, Clarendon, 1920) p.40-87; W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen, Vandenhoeck, 1921) p.268; M. GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile* (Paris 1928) p.155; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, Vandenhoeck, ²1931) p.321s; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.120ss.

[26] F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* (Leipzig, Hinrichs, 1900) p.621s y 666-668 (nota 300).

[27] H. WEINEL, *Die Auslegung des apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung:* ZNW 2 (1901) 26-47, especialmente p.37-39.

aportaba a la hipótesis de Hillmann. La objeción de la Virgen resulta así razonable: lo que Ella no entiende (τοῦτο) es que su Hijo pueda llegar a ser Rey.

En 1901 entra en liza HARNACK esgrimiendo —en un trabajo de los más flojos que escribió [28]— todos los argumentos hasta entonces aducidos a favor de la interpolación (es imposible que un mismo autor considere a Jesús hijo de Dios en doble sentido y por doble razón tan distinta: por ser el Mesías en el v.32 y por nacer sin obra de varón según el v.35; la objeción de María es incongruente en una desposada y, en todo caso, debió ser castigada como la de Zacarías; el resto de Lucas 1-2 ignora la concepción virginal), y añadiendo otros por su cuenta (dos de carácter filológico: que el pasaje no es lucano porque ἐπεὶ es totalmente y διὸ casi *hapaxlegómenon* en Lucas; y que el empleo de συλλαμβάνειν en Lc 1,36 hablando de la concepción de Isabel va bien tras el mismo verbo a propósito de María en Lc 1,31, pero no después de la concepción virginal de ésta expresada en el v.35; y un último argumento sicológico: la objeción de la Virgen rompería el silencio en que el autor la hace moverse habitualmente).

Una vez establecida la interpolación de estos versículos, Harnack sostiene que deben ser tenidos igualmente por interpolados el término παρθένος en Lc 1,27, la indicación de ἐμνηστευμένῃ en Lc 2,5 y el inciso ὡς ἐνομίζετο en 3,23.

El origen de la interpolación, según Harnack, habría sido el pasaje paralelo de Mt 1,18-25.

No está claro para él si el interpolador fue Lucas u otro autor posterior. Y debería estar claro, porque una de las razones esgrimidas por él en favor de la interpolación era que el texto no es lucano.

Fue éste el primer punto flaco descubierto en su argumentación y más generalmente rebatido. Ya BARDENHEWER [29] le hizo notar que si ἐπεὶ y διὸ pueden considerarse prácticamente *hapaxlegómena* en Lucas, hay otros muchos términos que sólo recurren una vez en la obra lucana, sin que por eso nadie se haya atrevido a decir que los pasajes

[28] ADOLF VON HARNACK, *Zu Lk 1,34-35:* ZNW 2 (1901) 53-57.

[29] O. BARDENHEWER, *Maria Verkündigung.* Ein Kommentar zu Lukas 1,26-38 (Biblische Studien X, 5) (Freib. in Brisg., Herder, 1905) p.159s.

donde aparecen hayan de ser tenidos por interpolados[30]. Y entre los mismos defensores de la interpolación abundan los que la atribuyen al propio Lucas por considerar que el léxico es plenamente lucano[31]. En cuanto al sentido de συλλαμβάνειν, conviene advertir dos cosas: que las lenguas humanas carecen de término propio para expresar la concepción virginal (porque no se da *engendramiento* humano sin *con*curso de los dos sexos), y que la expresión de Lc 1,31 (aunque el autor pensara ya en concepción virginal) está calcada en la fraseología bíblica viejotestamentaria, donde la concepción —aunque a veces fuera preternatural en algún sentido— se realizaba siempre con concurso de varón.

Los demás argumentos de Harnack —que son prácticamente todos los que se suelen aducir en favor de la interpolación— fueron cumplidamente rebatidos por Bardenhewer en la obra ya mencionada y por los numerosos contradictores de su teoría. Ya HILGENFELD hacía notar que sin Lc 1,34-35 no se entiende la alusión del ángel en Lc 1,36 a lo acaecido con Isabel como signo que se ofrece a María, y discrepaba del origen atribuido por Harnack a la interpolación, puesto que para Hilgenfeld Mt 1,18-25 es clara añadidura étnico-cristiana[32]. Por su parte, GRESHAN MACHEN en un primer estudio[33] enumeraba y refutaba los diez argumentos de Harnack, y en un segundo trabajo[34] analizaba los diversos postulados y fundamentos de la teoría interpoladora, demostrando su inconsistencia y tratando de robustecer con razones de crítica interna la autenticidad de los versículos discutidos.

[30] Se suelen citar entre otros: ἐπειδήπερ (1,1); ἔπειτα (16,7); μενοῦν (11,28); τοίνυν (20,25)...

[31] Entre otros ZIMMERMANN, LOISY, CLEMEN, TAYLOR, BULTMANN en sus trabajos citados en la nota 25.—Sobre el carácter eminentemente lucano del léxico y estilo de estos versículos, cf. J. GEWIESS, *Die Marienfrage Lk 1,34:* BZ 5 (1961) 221-254, especialmente p.247-251, y G. SCHNEIDER, *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34 f.):* ThPQ 119 (1971) 105-116, especialmente p.109-110.

[32] A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas 1,5-2,52:* ZWTh 44 (1901) 177-235; *Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lukas-Evangelium:* ZWTh 44 (1901) 313-317.

[33] J. GRESHAN MACHEN, *The New Testament Account of the Birth of Jesus:* PrincThR 4 (1906) 37-81.

[34] J. GRESHAN MACHEN, *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 25 (1927) 529-586.

Realmente, los argumentos empleados para probar la interpolación son de muy poco peso:

— El pretendido duplicado contradictorio entre υἱὸς ὑψίστου (v.32), apelativo judío, y υἱὸς Θεοῦ (v.35), que delataría una mano étnico-cristiana, sólo existe en la imaginación de Hillmann y sus seguidores; en Qumrân un fragmento pseudo-daniélico de la Cueva IV (4Q243) presenta ambos títulos en perfecto paralelismo: «Se dirá que es *hijo de Dios* y ellos le llamarán *hijo del Altísimo*»[35]. Tampoco es cierto que Lc 1,35 introduzca con la concepción virginal una causa de la filiación divina de Jesús distinta de su condición mesiánica: no es nueva causa *ontológica*, sino *epistemológica* (será reconocido Hijo de Dios), y, en todo caso, para el autor de Lucas 1-2 la concepción virginal de Jesús forma parte de su condición mesiánica.

— Menos consistencia tiene decir que la alusión del ángel a lo acaecido a Isabel (Lc 1,36) resultaría desproporcionado para asegurar a María de la realización en ella de algo mucho más difícil, si es que se trataba en su caso de una concepción virginal. De acuerdo. Pero, ¿dónde había otro signo *proporcionado* que el ángel le pudiera ofrecer? Porque la oferta de un signo —como más adelante veremos[36]— formaba parte del esquema literario que adopta el autor de los relatos de ambos anuncios en Lucas 1. Sin él, y sin la objeción de María que lo provoca (Lc 1,34), el evidente paralelismo entre los dos anuncios de Lucas 1 y su no menos evidente adaptación al esquema viejotestamentario desaparecería. El argumento se vuelve contra Harnack y sus seguidores: ¿A qué viene Lc 1,36 si no son auténticos los versículos 34-35? A esta objeción, propuesta ya por Hilgenfeld, respondieron SPITTA[37], HÄCKER[38], MONTEFIORE[39], CLEMEN[40], etc., extendiendo —con más lógica que

[35] Cf. J. A. FITZMYER, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTS 20 (1973-74) 391-394.

[36] Véase más adelante, p.119-126 210-213.

[37] F. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und di hymnen in Lk 1 und 2:* ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente p.289.

[38] HÄCKER, *Die Jungfrauen-Geburt und das Neue Testament:* ZWTh 49 (1906) 18-61, concretamente p.52.

[39] C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels* (edición de 1909) II, 351. (No lo mantiene en la segunda ed. de 1927, II, 368s.)

[40] K. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*

Harnack— la famosa interpolación al v.36s. Realmente no se ve por qué el ángel había de ofrecer a la Virgen un signo comprobatorio de algo que no iba a salirse de lo normal. Y, sin embargo, la autenticidad de Lc 1,36s parece exigida por el siguiente episodio de la Visitación (Lc 1,39ss).

— Quizá lo único válido en la abundosa argumentación de Harnack es la evidente incongruencia lógica de la objeción de María (v.34), estando desposada, y la extraña diferencia entre su caso y el de Zacarías que, por una pregunta semejante, es castigado con la mudez (Lc 1,18.20). Aquí no encuentro muy fundada la respuesta de Greshan Machen, para el cual Zacarías habría puesto en duda el poder de Dios, y María lo habría reconocido, pero habría preguntado sobre el modo maravilloso en que iba a realizarse lo que se le anunciaba. Más adelante ofreceré mi personal explicación sobre ambos pasajes (Lc 1,18.20 y 34s). De hecho, la objeción de Zacarías —el único personaje en la historia bíblica castigado por pedir a Dios un signo— está calcada en la de Abraham (Gén 15,8), que no es castigado por ello, sino bendecido. La objeción es un elemento claramente tópico en el esquema literario de anuncio empleado por el autor de Lucas 1 [41], y el hecho de que Zacarías fuera *castigado* con la mudez se sale del esquema y debe responder a algún fenómeno realmente acaecido en el caso del padre de Juan [42]. De todas formas, en la hipótesis de que la contradicción entre ambos relatos exigiera considerar a uno de ellos interpolado, lo razonable sería declarar inauténtico el episodio de Zacarías, que se aparta excepcionalmente de la forma habitual en los esquemas de anuncio.

— Totalmente subjetivo me resulta, en cambio, el argumento de Harnack que sostiene la interpolación de los versículos 34-35 en base a que la objeción de la Virgen

(Giessen, Töpelmann, 1909) p.225s.—Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, Vandenhoeck, [2]1931) p.322 nota 1, concede a Greshan Machen que los versículos 36 y 34 están íntimamente relacionados; pero frente al *simul stabunt* de Greshan Machen, Bultmann se inclina por el *simul cadent.*

[41] Véase más adelante, p.122s.

[42] Más adelante, p.124.

rompería la *imagen silenciosa* que de ella nos ha dejado el evangelista. El mismo argumento empleaba Harnack para negar la atribución del Magníficat a María. En otro lugar hemos visto la inconsistencia de tal razonamiento [43]. Si *a priori* se niega que María pronunciara la mayoría de los parlamentos que el relato le atribuye, es normal que resulte silenciosa la imagen que de ella nos quede. Pero no es razonable emplear, para negar la autenticidad mariana de tales parlamentos, la contradicción con la imagen silenciosa de María, que sólo se obtiene rechazando previamente como inauténticas las intervenciones coloquiales que el narrador atribuía a la Virgen. Es una clara petición de principio.

Casi contemporáneamente con la publicación del artículo de Harnack, sugería KATTENBUSCH una importante reducción en la frase que se daba por interpolada; reducción que, excluyendo igualmente del relato de Lucas la idea de la concepción virginal, resultaba, sin embargo, más fácil de admitir que la supresión masiva de los versículos 34-35. Opinaba KATTENBUSCH que lo interpolado podía haber sido simplemente la motivación de la pregunta de María: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω [44]. Con ello se mantenía sustancialmente el esquema paralelo al relato del anuncio a Zacarías; pero la respuesta del ángel (v.35) no tenía ya el matiz de concepción virginal que en el texto actual sugiere la motivación —extraña y literariamente interesada— de la pregunta de la Virgen. WEINEL hacía suya —como *importante mejora* a la hipótesis de Hillmann— la corrección de Kattenbusch, que más tarde —aunque sin citarle— aceptaría también SAHLIN [45]; y explicaba la pregunta de María πῶς ἔσται τοῦτο como extrañeza ante el anuncio inverosímil de que un hijo suyo pudiera llegar a ser Rey [46].

[43] Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.98-100.

[44] F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* (Leipzig, Hinrichs, 190) p.261s y 666-668 (nota 300).

[45] H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.120s.—El resto del versículo que sería auténtico en el Proto-Lukas, sonaría en el original hebreo, según Sahlin אין הזאת.

[46] H. WEINEL, *Die Auslegung des apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung:* ZNW 2 (1901) 26-47, concretamen-

Pero ya GRESHAN MACHEN [47] advertía que, aun sin ese inciso, Lc 1,35 por el contexto debía de entenderse de concepción virginal, aparte de que la ausencia de la motivación rompería notablemente el paralelismo con Lc 1,18 (yo diría, con todos los casos de empleo del mismo esquema), donde la objeción va seguida de la razón o pretexto que le sirve de fundamento.

Quedan todavía —para completar el cuadro de las hipótesis sobre la interpolación de este pasaje— las opiniones discrepantes en torno al autor de la misma y, sobre todo, al estrato redaccional en que se supone fue realizada.

Quienes piensan que el evangelista empleó —mediata o inmediatamente— una fuente baptista no cristiana, atribuyen normalmente al adaptador cristiano la interpolación del inciso, más o menos extenso, que contiene la concepción virginal. Asi, VÖLTER no concibe que existiera nunca el relato cristiano sin estos versículos que, en su opinión, hay que atribuir al primer redactor cristiano (bien fuera Lucas, bien otro anterior a él) [48].

En Lucas interpolador piensan expresamente ZIMMERMANN [49], LOISY [50], TAYLOR [51], BULTMANN [52], como añadi-

te 37-39.—Coincide también SAHLIN en el lugar citado, aunque sin mencionar ni a Kattenbusch ni a Weinel.

[47] J. GRESHAN MACHEN, *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 25 (1927) 529-586, concretamente p.577-581.

[48] No es constante VÖLTER en la formulación de su postura. En *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas,* en «Theologisch Tijdschrift» 30 (1896) 244-269, había compartido la hipótesis de Hillmann que veía en Lc 1,31-33 y Lc 1,34-35 dos relatos de distinta mano (p.258s). Pensaba Völter que el primero era *judío-cristiano* (p.259-261); mientras que el segundo debió ser *cristiano-helenista,* no de habla semita porque no hubiera considerado al Espíritu (רוח femenino en hebreo) principio masculino en la concepción de Jesús (p.263). En cambio, cuando publica *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911), sostiene que estos versos pertenecen al primer redactor que «cristianizó» el relato original baptista. No pueden considerarse añadidura posterior, como piensan Hillmann y Harnack, porque sin ellos no se concibe una auténtica *redacción cristiana.* Lc 1,26b-39a es todo de una misma mano (p.20s).

[49] «Die übernatürliche Geburt und vaterlose Erzeugung Jesu ist von Lukas selber in die judenchristliche Quelle - offenbar als notwendige Ergänzung - eingetragen» *(Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2:* ThStKrit 76 [1903] p.274). Y en la p.281 repite: «Lukas selber es war, der die Uebersetzung so gestaltete, dass in 1,27 und 2,5 vom Verlobt- statt Verheiratetsein der Maria mit Joseph die Rede war, und der die Verse 1,34 und 35 einschob zu einer ihm notwendig erscheinenden Ergänzung».

dura a un documento ya judíocristiano preexistente o como complemento en una segunda redacción de su obra al conocer la concepción virginal.

Especialmente importante es la contribución de HOLTZMANN, que apunta ya la idea de que la objeción de María (v.34) y la consiguiente respuesta confirmatoria del ángel (v.53) puede ser un artificio literario del evangelista tendiente a recalcar un determinado pensamiento teológico: su teoría de la concepción virginal [53]. Cuando más adelante manifieste mi postura coincidente en afirmar artificio literario en Lc 1,34, indicaré más detalladamente mis discrepancias con el resto de la opinión de Holtzmann y sus seguidores en torno a estos versículos [54].

La teoría de la interpolación de Lc 1,34ss ha agotado

[50] Según él, en *Les Évangiles Synoptiques* (Paris, Ceffonds, 1907) I, 290 la objeción de María «sert en effet dans l'économie présente de la narration, à introduire la déclaration formelle de l'ange touchant la conception virginal». Y más adelante: «Il faut considérer avant tout la pensée de l'évangéliste, que fait parler Marie en prévision de la réponse qu'il va lui faire donner par l'ange. Marie déclare ne pas connaître d'homme, pour que l'ange puisse lui répondre que le Messie ne sera pas conçu d'un homme, mais du Saint Esprit».

[51] TAYLOR, *The historical Evidence for the virgin Birth* (Oxford, Clarendon, 1920) p.40-87, se esfuerza en demostrar el carácter lucano del pasaje y concluye que el propio Lucas lo añadió al conocer la concepción virginal que ignoraba al redactar por primera vez la Anunciación.—Lo mismo había sostenido K. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen, Töpelmann, 1909) p.225s.

[52] R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, Vandenhoeck, [2]1931) p.322, concluye: «Die Verse, die die Jungfrauengeburt enthalten, sind also christlicher Zusatz und haben ihren Ursprung in der gleichen Sphäre hellenistischen Christentums wie Mat 1,18-25». Y atribuye la interpolación al *Bearbeiter (Lk)* que, trabajando sobre Lc 1,18-20, ha inventado para María objeción y signo como lo había en el anuncio al padre del Precursor.

[53] H. J. HOLTZMANN en su *Die Synoptiker* (Handkommentar zum Neuen Testament) (Tübingen-Leipzig, Mohr, [3]1901) p.309 —no he podido consultar las ediciones de 1890 y 1892—, decía a propósito de la objeción de la Virgen en Lc 1,34: «Was sie sagt, ist vielmehr nur von Standpunkt der in aller Form entwickelten Theorie von der übernatürlichen Entstehung des Gottessohnes aus zu verstehen». Años más tarde en su *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Tübingen, Mohr, 1911) I, 484 escribía: «Jene Stelle mit ihrer unbegreiflichen Frage entweder überhaupt als späterer Zusatz oder mindestens als von Evangelisten herrührender Versuch erscheint, die ältere Tradition mit seiner christologischen Metaphysik zu durchkreuzen». En esa misma línea se manifestarían más tarde, como hemos visto, Loisy, Bultmann y otros.

[54] Véase más adelante, p.188s.

prácticamente los argumentos posibles a su favor y las hipótesis imaginables para hacerla verosímil. La inconsistencia de estos razonamientos se estrella contra la solidez incontrovertible de los innumerables testimonios de la tradición textual que apoyan unánimemente la autenticidad.

Ello hace innecesario extenderse en argumentos para demostrar la obligada pertenencia de estos versículos al texto original. Pero ya GRESHAN MACHEN enumeraba algunos [55]: la presencia de estos versículos —y sólo ella— hace inteligible el resto del relato, especialmente el versículo 36. Si ellos no fueran auténticos, no se ve dónde estaría la fe de María que elogia Isabel (v.45). Sin la presencia de Lc 1,36-37 en el texto original, no se entiende el viaje de María a Ain Karem. La falta de los versículos 34-37 o al menos del inciso ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω rompería en mayor o menor grado, pero en forma sustancial, el paralelismo con el esquema de Lc 1,5-20 y de los anuncios viejotestamentarios en general. La clara contraposición entre Juan y Jesús, favorable a este último, que se refleja en el paralelismo de los dos anuncios, perdería interés si la concepción de Jesús no fuera presentada como más maravillosa que la del Bautista [56]. Extrañamente, en nuestro caso, una añadidura tardía —¡e interesada!— al relato de la Anunciación, lejos de presentar las características hipertróficas de un «pegote», perfeccionaría estilísticamente un escrito que sin ella resultaría deficiente en elementos esenciales al esquema literario empleado.

Como justamente concluía GRESHAN MACHEN, la teoría de la interpolación de Lc 1,34ss «not merely fails of proof, but (so fully as can reasonably be expected in literary criticism) is positively disproved» [57]. Y en una época en que la controversia en torno a la historicidad de la concepción virginal no pasaba del estadio redaccional del evangelista, se comprende, de una parte, el afán de los negadores de

[55] J. GRESHAN MACHEN, *The integrity of the lucan narrative of the Anunciation:* PrincThR 25 (1927) 529-586, especialmente p.566-586.

[56] Con razón M. DIBELIUS, *Jungfrauenssohn und Krippenkind,* en «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» Phil-hist. Klase (1931:32) 4, niega en la pág. 13 la interpolación de estos versículos porque equivaldría a *suprimir en una leyenda el milagro que le da origen.*

[57] J. GRESHAN MACHEN, *The integrity...* p.586.

aquélla por considerar interpolados estos versículos, así como, de otro lado, la euforia de sus defensores al demostrar que la interpolación es críticamente insostenible. GRESHAN MACHEN encabezaba su contundente crítica con estas palabras: «It would be difficult to exaggerate the importance of this question; indeed we may fairly say that if the interpolation theory is incorrect, the most prominent modern reconstruction proposed in opposition to the historicity of the virgin birth falls to the ground. The view as to the origin of the idea of the virgin Birth which has been most widely held by those modern historians who deny the fact of the virgin birth stand or falls with the interpolation theory» [58].

Hoy el rechazo de la teoría de la interpolación sólo establece con seguridad que la concepción virginal forma parte de la enseñanza del evangelista inspirado. Eso resulta hoy algo indiscutible [59]. Pero de ahí a la *historicidad* de esa enseñanza queda mucho camino por recorrer.

Los negadores de la concepción virginal entendida como realidad biológica histórica optan hoy por aceptar esta clara afirmación del evangelista, pero viendo en ella un *theologúmenon,* es decir, la concreción literaria tardía de una larga reflexión teológica que acabó explicando en términos de *concepción por obra del Espíritu* la creencia pospascual de la filiación divina de Jesús.

Pienso que es esta *solución tranquilizadora* la que ha hecho amainar en nuestros días la inconcebible tozudez con que hasta hace poco se defendió la interpolación de estos versículos.

Por contra, el nuevo planteamiento está ganando para la negación de la concepción virginal como hecho biológico histórico adhesiones que nunca hubiera logrado la teoría, críticamente insostenible, de la interpolación.

Queda, por lo menos claro —y en el decurso del siguiente comentario espero resultará evidente— que los versículos 34-35 de Lucas 1, y con ellos la afirmación de la concepción virginal, pertenecen (como parte integrante del

[58] Ibid., p.529.
[59] H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.141s.

esquema literario empleado) a la redacción original del relato de la Anunciación a María.

En otro lugar veremos las conclusiones que de ahí pudieran derivarse para la historicidad tan discutida del hecho que se anuncia.

c) La Visitación (Lc 1,39-56)

También aquí conviene distinguir entre las *cuestiones menores* sobre presuntas añadiduras de palabras aisladas o de pequeños incisos, y el problema global en torno al carácter original o sobreañadido del pasaje entero.

Shalin —que, como es sabido, sostiene la existencia de un *Proto-Lucas* hebreo original— piensa que εἰς τὴν ὀρεινὴν (v.39) debe ser una añadidura lucana [59]. Gächter, en cambio, opina que más bien debe ser añadidura la expresión εἰς πόλιν Ἰούδα. La vaguedad del término ἡ ὀρεινή, clara para un palestinense, resultaba imprecisa para un lector de la Diáspora, y Lucas juzgó conveniente determinarla más [60].

Por el simple hecho de su diversa ubicación en las lecturas variantes de los códices, pensó Rettig en la posibilidad de que ἡ Ἐλισάβετ en el v.41 fuera una glosa muy primitiva para evitar que se atribuyera al niño Juan en el seno de su madre el haber oído la salutación de María. La violencia de esta inserción habría motivado las fluctuaciones de los copistas [61].

Finalmente, añadidura redaccional sería para Aytoun [62] la conexión ἰδοὺ γὰρ (v.44), que rompe el ritmo entre los cuatro esticos trimétricos de los v.42-43 y los cuatro tetramétricos de los versículos 44-45, pero que sirve para coordinar conceptualmente ambas estrofas.

Poca o ninguna importancia tendría para la inteligen-

[60] Paul Gächter, *Maria im Erdenleben* (Innsbrück-Wien-München, ³1955).

[61] H. E. M. Rettig, *Exegetische Analekten:* ThStKrit 11 (1838) 208-210. Para Sahlin, o.c., p.143, no necesitó el original hebreo explicitar el sujeto: la forma verbal femenina excluía al niño.

[62] R. A. Aytoun, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language:* JTS 18 (1917) 274-288.

cia del pasaje la supresión de las presuntas añadiduras que acabo de enumerar. En cambio, la intencionalidad del autor del relato de la Visitación, tal como la encontramos en el texto que ha llegado a nosotros, se ve considerablemente afectada por las diversas hipótesis críticas acerca de los estratos redaccionales por los que se piensa pasó la composición actual de Lucas 1.

Para VÖLTER [63], el equivalente de Lc 1,39-56 era, en el escrito original baptista que según él Lucas incorpora, un segundo anuncio del futuro nacimiento de Juan hecho a su madre, la cual, como respuesta, cantaba el Magníficat. El adaptador cristiano habría convertido el encuentro de Gabriel con la madre del Bautista en la visitación de María a Isabel, poniendo el Magníficat en labios de la primera y cambiando en alabanzas a la Virgen los elogios del arcángel a Isabel. NEIRYNCK [64], al que sigue en esto JACQUEMIN [65], acepta la incorporación de un documento original baptista (Lc 1,5-25), al que se habría unido más tarde la sección en torno a María (Lc 1,26-45.56) escrita para poner de relieve la superioridad de Jesús sobre Juan, y a la que, finalmente, Lucas habría añadido el Magníficat.

DIBELIUS, por su parte, opina que la Visitación es añadidura lucana a los dos anuncios precedentes (el de Zacarías de origen judío baptista, y el de María de procedencia cristiano-helenista) que con anterioridad estaban ya relacionados entre sí [66].

En uno y otro caso, el episodio sería un simple artificio literario para recalcar la superioridad de Jesús sobre el Bautista.

Acerca del valor de estas afirmaciones, prefiero pronunciarme al final del presente estudio, cuando la previa lectura del comentario a ambos anuncios y al pasaje de la Visi-

[63] D. VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas,* en «Theologisch Tijdschrift» 30 (1896) 244-269; *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911).

[64] F. NEIRYNCK, *Visitatio B. M. V. - Bijdrage tot Quellenkritik van Lc 1-2:* CollBrugGand 6 (1960) 387-404.

[65] P. E. JACQUEMIN, *La visitation. Lc 1,39-45:* AssSeign 8 (1972) 64-75.

[66] M. DIBELIUS, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Taufer* (Göttingen 1911); *Jungfrauensohn und Krippenkind,* en «Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften» Phil.-hist. Klase (1931:32), 4; *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen, Mohr, ²1933) p.120-124.

tación permita sintetizar las razones en que me apoyo y que ofreceré a manera de conclusiones.

Capítulo especial merecerían las cuestiones críticas en torno al Magníficat; pero de ellas me ocupé extensamente en el primer volumen de esta misma colección [67].

[67] S. Muñoz Iglesias, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.65-114.

Capítulo III

EL ANUNCIO A ZACARIAS

1. El marco histórico

Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας (Lc 1,5).

El relato lucano del anuncio a Zacarías se abre con una expresión típicamente hebrea que contrasta con el griego culto del prólogo inmediatamente anterior (Lc 1,1-4). Concuerda Mt 2,1: ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως [1].

La indicación cronológica («en los días de Herodes Rey de Judea») es bastante vaga e imprecisa.

Se refiere, sin duda, a Herodes el Grande, que fue rey de toda Palestina y no sólo de Judea.

Derret [2] sostiene que se trata de su hijo Arquelao, que figura en algunas monedas con el título de rey de Judea. Rey lo llama también Dión Cassio. Pero nunca en el Nuevo Testamento Arquelao es llamado Herodes ni recibe el título de rey [3]. Derret sugiere que Lucas se refiere expresamente a Arquelao porque pensaba que Jesús nació el año 6/7 después de Cristo, con ocasión del censo que mandó hacer el Legado de Siria, Publio Sulpicio Quirino (Lc 2,2), cuando, al ser depuesto Arquelao y desterrado a las Galias, su etnarquía pasó a depender directamente de la provincia imperial de Siria. Así, pues, el Bautista habría sido conce-

[1] A. Resch, *Das Kindheitsevangelium* (Leipzig, Hinrichs, 1897) p.203 retraduce: ויהי בימי הורדוס מלך ארץ יהודה.

Algo distinto retraduce Franz Delitzsch, *Hebrew New Testament* (London 1954): כהן היה בימי הורדוס מלך יהדה.

[2] J. Duncan M. Derret, *Further Light on the Narrative of the nativity*, en «Novum Testamentum» 17 (1975) 81-108, especialmente p.82-85.

[3] Sólo Mt 2,22 dice de Arquelao que βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρός αὐτοῦ Ἡερῴδου.

bido durante el gobierno de Arquelao, y Jesús habría nacido con ocasión del censo ordenado por Quirino después de cesar aquél el año 759 *ab Urbe condita.*

Esta hipótesis se opone abiertamente a los datos de Mateo, el cual dice que Jesús nació ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως (Mt 2,1), y que, muerto Herodes (Mt 2,19), José recibió aviso de volverse a Palestina, pero «enterado de que Arquelao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes» (Mt 2,22), decidió retirarse a Galilea. No hay motivo para sospechar que el autor de Lucas 1 discrepe en esto de Mateo, y que sitúe el nacimiento de Jesús después de haber sido depuesto Arquelao. Si Jesús se supone nacido después del 759 a.U.c., difícilmente podría decir Lc 3,23 que tenía *unos treinta años* el año decimoquinto de Tiberio, que, si se cuenta desde la muerte de Augusto (19 agosto 767), sería el 782; o si se cuenta desde que fue nombrado «collega Imperii» (el 765) sería hacia el 780.

El hecho de que se llame rey de Judea al Herodes mencionado en Lc 1,5 no obliga a identificarlo con Arquelao.

Judea puede tener aquí diversas significaciones [4].

Después del destierro Judea era una de las cuatro provincias que componían Palestina (Judea, Samaría, Galilea y Perea) y comprendía los territorios de Judá, Benjamín, Dan, Simeón y parte de Efraím. En la distribución del reino de Herodes, hecha entre sus herederos a su muerte, Arquelao obtuvo con el título de «etnarca» Judea, Samaría e Idumea. Por tanto, aun en el supuesto de que el Herodes mencionado en Lc 1,5 fuera Arquelao, Judea debería comprender los citados territorios que integraban su «etnarquía». Con la misma extensión debe entenderse en Lc 3,1, donde designa la procuraduría de Poncio Pilato.

Pero no faltan indicios de que Judea se empleaba a menudo para designar *la totalidad de Palestina,* de la cual era rey Herodes el Grande. Ya en tiempo de los asmoneos se llamaba así. Y en este sentido lato emplean el nombre de Judea Estrabón, Ptolomeo, Dión Cassio, Tácito, la Carta del Pseudo-Aristeas, Nicolás Damasceno y frecuentemente los LXX. Josefo llama «gran Judea» a todo el territorio de

[4] Cf. L. Arnaldich, art. *Judea,* en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963), vol.IV col.755-758.

Canaán... En el Nuevo Testamento —y concretamente en Lucas— sólo incluyendo Galilea se puede entender el empleo de Judea en Lc 4,44 [5]; 6,17; 7,17. Significativo es el caso de Lc 23,5, donde los príncipes de los sacerdotes acusan a Jesús ante Pilato diciendo: «... amotina al pueblo καθ'ὅλης τῆς 'Ιουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε». Y en sorprendente coincidencia Pedro recuerda a los fieles de Jerusalén τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ'ὅλης τῆς 'Ιουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας (Hech 10,37) [6].

No hay motivo para suponer con GAECHTER [7] que se trate de una añadidura (βασιλέως τῆς 'Ιουδαίας) sólo necesaria para lectores extrapalestinenses.

Queda todavía otra posible explicación que pudiera ser la determinante del empleo de *Judea* en nuestro caso: a nuestro autor le interesaba preferentemente —si no exclusivamente— indicar quién gobernaba a la sazón en Jerusalén, que iba a ser el escenario concreto de la anunciación a Zacarías [8].

En todo caso, el sincronismo con los tiempos de Herodes el Grande es muy vago, puesto que el célebre idumeo gobernó 36 años desde su nombramiento como rey por el Senado romano en el invierno del 714 a.U.c. y 33 desde su conquista real del territorio tras la expulsión de Antígono el año 717 hasta su muerte, acaecida poco antes de la Pascua del 750 (= 4 antes de Cristo, según el cómputo equivocado de Dionisio el Pequeño). Antes de esa fecha debió nacer Jesús según los datos expresos de Mt 2, y ser concebido Juan según Lc 1. Cuánto tiempo antes, sólo puede deducirse aproximativamente partiendo del dato de Lc 3,23 sobre la edad de unos 30 años que se dice tener Jesús hacia los años 780 ó 782 a.U.c.

Palestina, pues, cuando el Bautista es concebido, se halla gobernada en su totalidad por Herodes el Grande, hijo de padre idumeo y de madre árabe, que a sugerencia de

[5] Muchos códices, considerándolo una errata, sustituyeron *Judea* por *Galilea.*

[6] Con todo, Judea se contrapone a Galilea en Lc 3,1; 5,17; Hech 1,8; 2,9; y a Samaría en Hech 1,8.

[7] PAUL GAECHTER, *Der Verkundigungsbericht:* ZKTh 91 (1969) 332.

[8] Cf. E. LÉVESQUE, *Le mot Judée dans le N.T. a-t-il parfois le sens élargé de Palestine?*, en «Vivre et Penser» 3 (1945) 104-111.

Antonio había sido nombrado rey por el Senado romano el 714 y que tres años más tarde, el 717, entraba en posesión de su territorio, tras la derrota de Antígono a quien los partos habían nombrado rey.

2. Los padres del Bautista

... ἱερεύς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά (Lc 1,5b).

El que va a ser confidente del anuncio de la concepción del Bautista es un sacerdote por nombre Zacarías.

El *Protoevangelio de Santiago* 8,3 lo hace Sumo Sacerdote. Durante su mudez le sucede un tal Samuel (10,2) y, tras su muerte violenta a manos de los esbirros de Herodes, es sustituido por Simeón (24,4). Comparte esta opinión San Juan Crisóstomo [9], para el cual la ceremonia a que alude San Lucas sería la entrada de Zacarías en el *Sancta Sanctorum* el Yom Kippur (hacia el mes de octubre), con lo que el nacimiento de Jesús, ocurrido 14/15 meses más tarde, pudo tener lugar en diciembre. La hipótesis es inadmisible. La designación de Zacarías como ἱερεύς τις, su pertenencia al turno de Abías, y la función que desempeña para la cual es elegido por suerte y que consiste en la ofrenda del incienso (Lc 1,9s), lo presentan como simple sacerdote [10].

Zacarías es un nombre levítico, como levíticos son: *Isabel*, la mujer de Aarón, y *María*, la hermana de Moisés y Aarón [11]. Zikri se llamaba, según Ex 6,21, un primo de Aarón. Nehemías 12,16s menciona un Zacarías de la familia de Iddo y un Zikri de la de Abías [12].

[9] S. Johannes Chrysostomus, *Oratio in natalem Christi*, 4: MG 49,356.

[10] Sobre las leyendas y apócrifos acerca de Zacarías cf. A. Berendt, *Studien über Zacharias-Apocryphen und Zacharias-Legenden* (Leipzig, Deichert, 1895): *Die Handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias und Johannes Apocryphen*, en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Litteratur* (Leipzig, Hinrichs, 1904), vol.26 p.1-66; *Ueber die Bibliotheke der Meterischen und Osra-Olympischen Kloster*, ibid. p.67-84.

[11] J. A. G. Larraya, en su art. *Zacarías*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963) vol.VI col.1371-1377, enumera 34 personajes del Antiguo Testamento que llevaron este nombre, de los cuales eran levitas más de la mitad.

[12] Cf. E. Nestle, *Why was the Father of John the Baptist called Zacharias?*: ExpTim 17 (1905) 140.

Zacarías significa «Dios recordó»[13].

El turno de Abías.—La numerosa descendencia de Leví, destinada en su totalidad a las necesidades del culto, se clasificaba en oficios (servicio del Templo, escribas y jueces, porteros, cantores). Los destinados a estos distintos oficios los ejercían por turno.

1 Crón 23,1-5 habla de un censo de levitas hecho en tiempos de David que arrojaba estas cifras: en total 38.000. «De éstos, 24.000 estaban al frente del servicio de la Casa de Yahveh; 6.000 eran escribas y jueces; 4.000 eran porteros; y 4.000 alababan a Yahveh con los instrumentos que David había fabricado para rendir alabanzas».

En 1 Crón 24,1-19 se atribuye a David la distribución de los sacerdotes pertenecientes a la familia de Aarón en 24 ἐφημερίαι o turnos que allí se nombran (v.7-18): el octavo de ellos era el de Abías, que pertenece a la familia de Eleazar, hijo de Aarón.

A la vuelta de la cautividad babilónica, en Esd 2,36-39; Neh 7,39-42 sólo se nombran cuatro de esas familias: la 2.ª de Yedaias, que contaba con 973 miembros; la 16.ª de Immer, que tenía 1.052; la 5.ª, que ahora es llamada de Pashur, hijo del antiguo titular Malkiyyah y de la cual había 1.247 miembros; y finalmente, la 3.ª de Yarim, con 1.017. De cuatro familias sacerdotales, cada una con 5.000 miembros, habla igualmente JOSEFO[14].

Estas cuatro familias de repatriados debieron dividirse nuevamente o completarse con repatriados posteriores, ya que Nehemías 12,1-7 vuelve a hablar de 22 jefes de sacerdotes, uno de los cuales —el que ocupa el 12.° puesto— se llama Abías. Con el número de sacerdotes facilitado por Josefo (20.000) coincide prácticamente para los tiempos de Cristo J. JEREMIAS[15].

La noticia de Lucas 1,5 es, por tanto, fidedigna, pero no sirve para fijar la fecha en que se sitúa el anuncio.

[13] Con razón R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en «Biblica» 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23 sospecha (p.2-4) que en el texto hebreo original de Lucas 1-2 se jugaba con el nombre de Zacarías en Lc 1,72: 1,54.

[14] JOSEFO, *Contra Apionem* 2,7.

[15] J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad, 1977) p.216-224.

Cada turno oficiaba durante una semana. Pero nuestra ignorancia sobre la fecha exacta de cuándo comenzaron a funcionar así, y la inseguridad del orden en las listas (Abías es el octavo en 1 Crón 24,10 y, en cambio, el duodécimo en Neh 12,4) no nos permiten saber en qué época del año se sitúa la intervención de Zacarías. Carece, pues, de valor la deducción de STAWARS [16] que, siguiendo a SCALIGER [17], cree probar por ese procedimiento que Juan nació un 24 de junio y Jesús el 25 de diciembre. El cómputo supone varias cosas dudosas. Se realiza partiendo de la reanudación del culto tras la profanación de Antíoco IV: reanudación que, acaecida el 25 de Caslew del año 148 de los Seléucidas, se hace coincidir con el 4 de noviembre del 165 antes de Cristo, y que se imagina iniciada por Yehoyarib, el primer turno de la lista: ambas suposiciones son inciertas. Otro posible cómputo retrospectivo, partiendo de que, al ser destruido el Templo por los romanos el 5 de agosto del año 70 después de Cristo, estaba de servicio el turno de Yehoyarib [18], no coincide con el anterior [19].

... Καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών,
καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ (Lc 1,5c).

De la futura madre del Bautista se dice que era de las hijas de Aarón y que se llamaba Isabel.

El nombre sólo recurre en Ex 6,23 bajo la forma de אלישבע (Ἐλισάβεθ). Se trata allí de la esposa de Aarón, que le dio cuatro hijos. Ello confirma la ascendencia aaronítica que el relato atribuye a la esposa de Zacarías. Los sacerdotes podían casar con mujeres de otras tribus, si bien con determinadas garantías [20]. Igualmente las hijas de sacerdotes podían casar con maridos no pertenecientes a la tribu de Leví. Pero lo normal era que, como en el caso de

16 F. STAWARS, *Die Ordnung Abia in Beziehung des wahrem Geburtsdatum Jesu*, en «Theologisches Quartalschrift» 28 (1866) 201-225.

17 SCALIGER, *De emmendatione temporum* (Paris 1583), edición de 1656 p.303-305.

18 *Talmud babil.*, *Ta'anith*, 29a.

19 Cf. URBANUS HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi* (Romae, P.I.B.,1933) p.37s.

20 Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad,1977) p.230-238.

Zacarías e Isabel, se casaran dentro de la misma tribu. Los padres del Bautista, pues, son presentados ambos como descendientes de Aarón. El parentesco de Isabel con María (συγγενίς: Lc 1,35) plantea problema sobre la ascendencia familiar de esta última [21].

El nombre de אלישבע se deriva de אלי y שבע (= Dios juró). La τ final en el relato de Lucas crea problema [22]. Piensa Nestle que pudo ser añadida para indicar que se trataba de un nombre de mujer [23]. Pero no lo veo claro. Me parecería aceptable si la b apareciera en el texto hebreo de Ex 6,23. Dada la forma que el nombre tiene en el TM (אלישבע), no se ve por qué los LXX allí y el autor del relato lucano aquí sustituyan el ע por Θ y τ, respectivamente. El sonido t era final femenino en hebreo, pero no en griego.

Sobre la base del significado «Dios juró», Laurentin [24] cree descubrir juegos de palabras con este nombre en Lc 1,73 y 1,54.

... ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ Θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ Κυρίου ἄμεμπτοι. Καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ στεῖρα, καὶ ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν (Lc 1,6-7).

El matrimonio Zacarías-Isabel son presentados como justos y piadosos, pero carentes de hijos por ser Isabel estéril y los dos muy avanzados en edad.

ἦσαν δὲ δίκαιοι...—Se ha observado que Lucas generalmente rehúsa el epíteto δίκαιος, suprimiéndolo incluso en pasajes paralelos con Mateo (cf. Lc 6,35 = Mt 5,45; Lc 10,24 = Mt 13,17; Lc 11,51 = Mt 23,35). Con frecuencia lo emplea en sentido peyorativo (de los que se creen justos): Lc 5,32; 18,9; 20,20. Pero no es razonable deducir de ahí que deba ser otro el autor de Lc 1-2 por el hecho de que use tres veces el término δίκαιος (aquí de Zacarías e

[21] Véase más adelante, p.145ss. y 210ss.

[22] Cf. E. Koenig, *Elisabeth:* ExpTim 20 (1908/9) 185-186b.

[23] E. Nestle, *Elisabeth:* ExpTim 20 (1908/9) 233.

[24] R. Laurentin, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2,* en «Biblica» 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23, concretamente p.2-4.

Isabel; en 1,17 a propósito de los que convertirá el Bautista; y en 2,25 al hacer el elogio de Simeón). De hecho, fuera de aquí no faltan pasajes donde Lucas emplea δίκαιος en plan de elogio (Lc 23,50 de José de Arimatea, y Hech 10,22 a propósito del Centurión Cornelio) [25].

El alcance del término aplicado a los padres del Bautista está claro en lo que sigue. Se trata de una actitud virtuosa que agrada a Dios y que consiste en el cumplimiento de sus mandatos y prescripciones (ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν) sin falta (ἄμεμπτοι).

La frase entera, de profundo sabor semita, recuerda numerosos pasajes del Antiguo Testamento, donde la voluntad de Dios, manifestada en sus mandamientos, es el camino por donde debe andar el hombre. Por ello para el autor del salmo 119 son

> Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ (תמימי דרך)
> οἱ πορευόμενοι (ההלכים) ἐν νόμῳ Κυρίου
> ....
> Σὺ ἐνετείλω τὰς ἐντολάς σου (פקדיך)
> ....

τοῦ φυλάξασθαι τὰ δικαιώματα σου (חקיך) (Sal 119,1.4.5).

Y por dos veces en la bendición al pueblo con que Salomón termina la inauguración del Templo juega los mismos términos de este elogio a Zacarías e Isabel. El Rey pide que el Señor «incline nuestros corazones hacia El τοῦ πορεύεσθαι ἐν πάσαις ὁδοῖς αὐτοῦ καὶ φυλάσσειν πάσας τὰς ἐντολάς αὐτοῦ καὶ προστάγματα» (מצותיו וחקיו) (3 Re 8,58) y termina deseando que «vuestros corazones estén enteramente con Yahveh nuestro Dios para πορεύεσθαι ἐν τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ (ללכת בחקיו) καὶ φυλάσσειν ἐντολὰς αὐτοῦ (מצותיו)» (3 Re 8,61).

ἄμεμπτοι es *hapaxlegómenon* en Lucas. Aquí se corresponde claramente con el ἄμωμοι de Sal 119,1, que traduce תמימי y nunca es empleado por Lucas. Equivale al castellano *intachable, sin tacha*. El pasaje parece recalcar la difi-

[25] Cf. Pierre Benoit, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1:* NTS 3 (1956/57) 169-194, especialmente p.172.

cultad —y el mérito, por tanto— de ser irreprochable dada la abundancia de leyes y prescripciones [26].

Καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον.—Este καὶ tiene valor adversativo: *y sin embargo*... A pesar de ser tan buenos, carecían de ese estimado premio a la virtud que son los hijos. La adversativa vale también al revés: aunque no tenían hijos, eran justos e irreprochables a los ojos de Dios. En otros términos: si no tenían hijos no era en castigo de sus culpas.

Las causas de su desgracia se introducen con un καθότι (exclusivamente lucano en el Nuevo Testamento). La razón era que Isabel era estéril y ambos de avanzada edad. Pero estériles habían sido también Sara (Gén 11,30), Rebeca (Gén 25,21), Raquel (Gén 29,31), Ana la futura madre de Samuel (1 Sam 1,2.6), la madre de Sansón (Jue 13,2)...

Dios es quien abre y cierra el seno materno (Gén 20,18; 29,31; 30,2.22; 1 Sam 1,5.6.19; Is 66,9). Pudo algún tiempo pensarse que la observancia de la Ley y la fecundidad iban unidas (Ex 23,26; Dt 7,14; 28; 30,9) y, consiguientemente, que la pérdida de los hijos (Lev 20,28s; Jer 18,21) e incluso la esterilidad (Gén 20,18) podían ser un castigo. Y en esa línea —aparte de la frustración biológica que suponía— la esterilidad fue considerada un *oprobio* (Gén 30,23; 1 Sam 1,5.8; Lc 1,25). Pero ya la literatura sapiencial es menos tajante en la relación observancia = fecundidad, desobediencia = esterilidad. Este principio había entrado en crisis como el otro que establecía ecuación perfecta entre fidelidad y bienestar, infidelidad y desgracia. Y así Sabiduría 3,13 declara ser bienaventurada la estéril sin mancilla, y en 4,1 considera «mejor la carencia de hijos acompañada de virtud», y Ben Sirac estima en más «morir sin hijos que tener hijos impíos» (Ecl 16,3).

Otra causa de la carencia de hijos por parte de Zacarías e Isabel era su avanzada edad. Προβεβηκότες ἐν ταῖς

[26] Así se elogia a Abraham a quien se le promete la famosa bendición en «pago a que me obedeció y guardó τὰ προστάγματά μου καὶ τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ δικαιώματα μου καὶ τὰ νόμικά μου (Gén 26,5). En Dt 4,40 Dios promete la felicidad a su pueblo a cambio de que guarde τὰ δικαιώματα αὐτοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Y en Re 17,13 se recuerda lo que mandó siempre a través de sus profetas diciendo: φυλάσατε τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ δικαιώματά μου.

ἡμέραις αὐτῶν es un claro hebraísmo que traduce un original hebreo באים בימים más literalmente que los LXX cuando vierten esa misma expresión (Gén 18,11; 24,1; Jos 13,1; 23,1; 3 Re 1,1...) [27]. Su traducción castellana más exacta y literal sería «entrados en años».

El hecho de que *entonces* ambos cónyuges fueran de avanzada edad no era razón suficiente para que no hubieran tenido hijos *antes*. Quizá se quiere indicar que habían contraído matrimonio siendo ya los dos ancianos. O acaso al autor interesaba, más que recalcar la infecundidad anterior, subrayar la dificultad de concebir a estas alturas: lo que va a suceder era naturalmente imposible *hic et nunc*.

3. La ceremonia litúrgica

El anuncio que sobre el nacimiento de su hijo va a recibir Zacarías ocurre en el marco de una ceremonia litúrgica que, como sacerdote, ejecuta en el Templo de Jerusalén.

Dicha ceremonia es la que se conoce con el nombre de sacrificio perpetuo o *tamid,* porque se ofrecía diariamente por la mañana y al atardecer a la hora de nona. El ritual de esta ceremonia se contiene con todo detalle en el tratado *Tamid* de la Misnah. Comprendía el holocausto de un cordero de un año, la ofrenda de una mezcla de cuatro litros de harina y litro y medio de aceite, una libación con litro y medio de vino, y la oblación del incienso al alimentar las lámparas del *Santo* [28].

El relato de Lucas 1,8-11 se ciñe a la oblación del incienso que por la mañana precedía al holocausto y por la tarde lo seguía [29]. El sacrificio del cordero se realizaba fuera, sobre el altar de los holocaustos, del que previamente cada mañana se habían limpiado las cenizas y restos del sacrificio anterior, y sobre el que se había depositado nue-

[27] Véase más arriba, p.69s.

[28] Cf. Joseph Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (Torino, S.E.I., 1932) vol.II p.58-62; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad, 1977) p.218s; J. Henscher, *De Tempeldienst van Zacharias,* en «Revue Ecclésiastique de Liège» 33 (1946) 98-104; Paul Billerbeck, *Ein Tempelgottesdienst im Jesu Tagen:* ZNW 55 (1964) 1-17.

[29] *Joma* 3,5.

va leña para el nuevo fuego, mientras que la ceremonia del incienso tenía lugar en el Santo, donde estaba el altar de los perfumes [30] flanqueado por la mesa de los panes de la proposición y por el candelabro de los siete brazos. El sacerdote que había de incensar era cada día designado por la suerte. Dos sacerdotes se adelantaban a limpiar el altar de los perfumes y a atizar las lámparas del candelabro. Luego entraba el oficiante en el Santo, acompañado de otros dos sacerdotes que portaban, respectivamente, la bandeja con la copa de los perfumes y una pala de plata con carbones encendidos tomados del altar de los holocaustos, y que, cumplida su misión, salían. Sólo el oficiante arrojaba el incienso encima de las brasas, adoraba y salía.

A este rito se refiere el relato de Lucas 1,8-9: «Sucedió que, mientras oficiaba delante de Dios, en el turno de su grupo, le tocó en suerte, según el uso del servicio sacerdotal, entrar en el Santuario del Señor para quemar el incienso».

Mientras se realizaba la oblación del incienso, el pueblo rezaba fuera. Lucas 1,10 anota que «toda la multitud del pueblo estaba fuera en oración a la hora del incienso» [31]. A esta oración, para la cual no había fórmula establecida que sepamos, parece aludir el salmo 141,2 al decir:

Valga ante Ti mi oración como incienso,
el obrar de mis manos como oración de la tarde.

Y a esta ceremonia se refiere sin duda el Apocalipsis cuando identifica el incienso con las oraciones de los santos: «Los cuatro Vivientes y los veinticuatro Ancianos se

[30] Ex 30,1-10.

[31] Por la presencia de la multitud piensa R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.260, que se trataba de la ceremonia vespertina, ya que Hech 3,1 llama a la hora de nona «la hora de la oración», y la segunda aparición de Gabriel en el Antiguo Testamento tuvo lugar a la hora del sacrificio de la tarde (D 9,21). Podríamos añadir que a esa hora («como alrededor de la hora nona del día») tuvo Cornelio la visión (Hech 10,3) a la que él mismo hace referencia diciendo «me encontraba haciendo la oración de nona en mi casa» (Hech 10,30). Aunque no era ésta la única hora de oración recomendada a los piadosos israelitas (Pedro estaba orando a la hora de sexta: Hech 10,9), sí parece haber sido la hora en que habitualmente se acudía a orar al Templo (cf. Hech 3,1).

postraron delante del Cordero. Tenía cada uno una cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos» (Ap 5,8). Y en otro lugar: «Otro ángel vino y se puso junto al altar con un badil de oro. Se le dieron muchos perfumes para que, con las oraciones de todos los santos, los ofreciera sobre el altar de oro colocado delante del Trono. Y por mano del ángel subió delante de Dios la humareda de los perfumes con las oraciones de los santos» (Ap 8,3-4).

Es muy posible que, fuera del Templo, los judíos piadosos se unieran en espíritu a esta doble ceremonia diaria, como se dice expresamente de Judit en Jud 9,1-14.

Terminada la ceremonia de la incensación, los cinco sacerdotes que habían participado en ella salían al borde de la escalinata que separaba el atrio de los sacerdotes del atrio de los hombres, y desde allí bendecían al pueblo con las palabras de Núm 6,22ss pronunciadas por el oficiante:

«Que Yahveh os bendiga y os guarde,
ilumine Yahveh su rostro sobre vosotros y os sea propicio,
Yahveh os muestre su rostro y os conceda la paz».

En el marco de esta ceremonia, que en aquella ocasión tocó protagonizar a Zacarías, sitúa el relato de Lucas la anunciación del nacimiento del Bautista.

4. Aparición y mensaje del ángel

Ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος (Lc 1,11).

El hecho de la aparición se describe con las mismas palabras con que los LXX traducen literalmente [32] el texto hebreo empleado en tres de las apariciones del Angel de Yahveh en el Antiguo Testamento: וירא אליו מלאך יהוה (Ex 3,2; Jue 6,12; 13,3).

Las tres apariciones resultan ser teofanías. El Angel de Yahveh no se contradistingue del propio Yahveh, que en las dos primeras es quien personalmente da el mensaje y en el tercer caso se niega a dar su nombre porque «es maravi-

[32] En Jue 6,12 el códice B de los LXX traduce ὁ ἄγγελος introduciendo un artículo que con razón omite Lucas.

lloso» (Jue 13,18), pero es reconocido como Yahveh (Jue 13,22) [33]. Característico de las tres teofanías es que los destinatarios están cumpliendo su oficio (pastoreando Moisés, majando espigas Gedeón, trabajando en el campo la madre de Sansón), y la aparición de Yahveh se relaciona, antes o después, con fenómenos de fuego.

La aparición a Zacarías es distinta. El ángel da su nombre (Gabriel) y se presenta como distinto de Yahveh ante cuya presencia está (Lc 1,19). La teofanía se ha convertido en simple aparición angélica. Una mayor conciencia de la transcendencia de Dios y una angelología más desarrollada en el período intertestamentario han esclarecido el papel mediador de los ángeles tanto ontológica como funcionalmente. Tobías, Daniel, Zacarías entre los libros canónicos, y la literatura apocalíptica apócrifa en general, contribuyeron poderosamente a este cambio.

Dado que la aparición a Zacarías se sitúa en el marco de la ceremonia litúrgica de la oblación del incienso, el mensajero se deja ver ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. El término θυσιαστήριον para designar el altar de los perfumes no existe en griego clásico: es término judío y judío-cristiano. Por θυσιαστήριον θυμιάματος traducen los LXX el מזבח הקטרת en Ex 30,1 (cf. 37,25; 40,5). El mismo nombre aparece en Jue 13,20 para designar el simple altar (המזבח), donde Manoah y su mujer ofrecen un holocausto al Angel de Yahveh. Piensa KLAUCK [34] que el término se formó sobre el modelo de θυμιατήριον, que en griego clásico significa *incensario*.

A la aparición del ángel sigue en Lc 1,12 la turbación de Zacarías: καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος ἐπέπεσε ἐπ'αὐτόν.

Se trata de un elemento literario que en una u otra forma se da siempre como reacción en las teofanías. A Abraham en Gén 15,12: φόβος σκοτεινός μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ. Equivalentemente en la teofanía de Gén 17 «cayó Abra-

[33] También se identifica con Yahveh el Angel de Yahveh en la aparición a Agar (Gén 16,13). Pero no se habla de aparición; simplemente «la encontró» (Gén 16,7).

[34] H. J. KLAUCK, *Thysiasterion - eine Berichtigung:* ZNW 71 (1980) 274-277.

ham rostro en tierra» (17,3). Moisés en Ex 3,6 «se cubrió el rostro porque temía ver a Dios». Ante la teofanía del Sinaí «todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar» (Ex 19,16), y «temblando de miedo, se mantenía a distancia» (Ex 20,18). Gedeón experimenta el miedo cuando descubre que el mensajero era el Angel de Yahveh: «¡Ay, mi señor Yahveh! ¡Pues he visto al Angel de Yahveh cara a cara!» (Jue 6,22). Lo mismo ocurre al padre de Sansón cuando llega al mismo descubrimiento: «Seguro que vamos a morir, porque hemos visto a Dios» (Jue 13,22). El mismo temor invade a Isaías con ocasión de la teofanía que enmarca el episodio de su vocación (Is 6,5).

El motivo pasa de las teofanías a las simples apariciones angélicas. Tal es el caso de Daniel ante la aparición de Gabriel (Dan 8,17.18) y ante la visión del hombre vestido de lino (Dan 10,7-8). A ello se debe la expresión con que aquí (Lc 1,12) se refiere la turbación de Zacarías, y más tarde (Lc 1,29) la de María ante las respectivas apariciones del arcángel.

Poco a poco el tema se convierte en algo tópico para indicar la sorpresa o turbación ante cualquier fenómeno extraordinario. Así, cuando los habitantes de Efeso presencian el espectáculo del endemoniado a quien trataban de exorcizar en nombre de Pablo los hijos de Esceva, ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτούς (Hech 19,17). Y cuando en Ap 11 resucitan los dos Testigos asesinados por la Bestia, φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς (Ap 11,11).

Elemento igualmente traspasado de las teofanías a las apariciones angélicas es el tema de las palabras tranquilizadoras del mensajero (μὴ φοβοῦ) que recurren casi idénticas en la mayoría de los casos de teofanías (Gén 15,1; 28,13 sólo en los LXX; Jue 6,23) o de apariciones angélicas (Dan 10,12.19; Lc 1,13.30), casi siempre como introducción al mensaje.

Propia de la anunciación a Zacarías es la afirmación de que su oración ha sido escuchada: εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου [35]. Puede ser una referencia histórica a las peticiones

[35] Ya vimos que en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PSEUDO-FILÓN (50,7) Helí dice a la madre del futuro Samuel: «Ambula, quoniam scio de quibus oraveris, et exaudita est oratio tua».

asiduas con que Zacarías imploraba tal vez el próximo advenimiento del Mesías o a sus oraciones particulares pidiendo la gracia de tener descendencia [36]. Pero también puede responder a una simple intención literaria en base al procedimiento etimológico. Δέησις no tiene significado especial. Es sinónimo de προσευχή, a la que acaso añade cierto matiz de una mayor insistencia. En los LXX traduce casi siempre תחנה o תחנון [37]. Si en el texto hebreo subyacente a Lc 1,13 figuraba alguno de estos dos términos, cabría pensar en un juego de palabras con el nombre de Juan [38].

El mensaje propiamente dicho (v.13b-17) tiene dos partes: el anuncio del nacimiento y de la imposición de nombre a Juan, y la descripción de su misión futura.

El anuncio del nacimiento se expresa con la fórmula viejotestamentaria estereotipada para estos casos: ἡ γυνή σου 'Ελισάβετ γεννήσει υἱόν σοι, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ 'Ιωάννην.

Sorprende el verbo γεννήσει que nunca en estos casos emplean los LXX y que se corresponde con el καὶ ἐγέννησεν υἱόν de Lc 1,57 referido al parto de Isabel. Y la sorpresa es mayor al comprobar que en el anuncio a María (Lc 1,31) y en el relato de su alumbramiento (Lc 2,7) recurre el verbo τίκτω usado habitualmente por los LXX (τέξῃ υἱόν... ἔτεκεν τὸν υἱόν). DELITZSCH emplea ילד para retraducir tanto el γεννῶ de Lc 1,13.57 como el τίκτω de Lc 1,31 y 2,7. Por cierto que en 1,13 emplea *yiktol* (תלד), mientras

[36] Tal era el caso de Daniel a quien se dijo: Μὴ φοβοῦ... ὅτι... εἰσηκούσθη (Dan 10,12).

[37] DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London 1954) retraduce la frase נשמעה תפלתך. Lo mismo A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium...* p.204, y H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* p.86. Pero de las 58 veces que δεήσις recurre en el A.T. con correspondencia hebrea, 13 veces traduce תחנה, 16 תחנון y sólo 6 תפלה. Concretamente en la expresión εἰσηκούσθη ἡ δεήσις traduce 7 veces תחנה-תחנון y sólo dos תפלה.

[38] Así lo sugería ya JOH. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht,* en «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1891) 192-261, concretamente p.193s.; A. LOISY, *Les Evangiles Synoptiques* (Paris, Ceffonds, 1907) p.281 nota 4, a pesar de que en p.277 rechaza la hipótesis de un original semita; R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2,* en «Biblica» 37 (1956) 435-456: 38 (1957) 1-23, concretamente p.441s.

que en 1,31 usa participio (ילדת), como hace Gén 17,19 en el anuncio a Abraham del nacimiento de Isaac, que es rigurosamente paralelo con Lc 1,13: Σαρρα ἡ γυνή σου τέξεται σοι υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ. En participio hebreo recurren los dos términos que indican *concebir* y *dar a luz* en el anuncio del nacimiento de Ismael hecho a su madre Agar (Gén 16,11) הנך הרה וילדת בן, que es como retraduce Delitzsch en Lc 1,31.

Más arriba he recogido la explicación que de ese doble empleo de γεννῶ y τίκτω en los Evangelios de la Infancia sugiere VICENT CERNUDA [39]. Sea de ello lo que fuere, una cosa es cierta: que el autor de Lucas 1-2 no es un simple imitador de los LXX, sino más bien el libre traductor de un texto original hebreo.

A la fórmula clásica de anuncio de nacimiento se añade en nuestro caso la curiosa indicación de que el futuro nacimiento del niño aportará alegría y regocijo no sólo al padre, sino a *muchos:* ἔσται χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις, καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται.

A esta alegría aludirá más tarde Jesús al decir a los judíos que Juan había sido una lucerna ardiente y luciente [40] y que ellos habían querido regocijarse durante una hora a su luz: ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτί αὐτοῦ.

La bina χαρά καὶ ἀγαλλίασις, que Delitzsch en nuestro caso retraduce שמחה וגיל, es muy frecuente en el Antiguo Testamento, bajo la forma ששון ושמחה (Is 51,3; Jer 7,34; 33,11; Sal 51,10), o en la expresión שמחה וגיל (Sal 45,16; Joel 1,16). Los LXX traducen de forma muy variable una y otra frase hebrea. Uno de los términos griegos es siempre εὐφροσύνη, pero el otro cambia: ἀγαλλίασις, ἀγαλλίαμα, χαρά. Lo mismo ocurre en los deuterocanónicos: Ecclus 1,12; 15,6; Sab 8,16; 2 Mac 3,20. La única vez que recurren juntos χαρά - ἀγαλλίασις es en el salmo 126,2, donde se trata de dos esticos en paralelismo y ambos términos griegos se corresponden respectivamente con los hebreos שחוק y רנה.

[39] ANTONIO VICENT CERNUDA, *El paralelismo de* γεννῶ *y* τίκτω *en Lucas 1-2*, en «Biblica» 55 (1974) 260-264; *La dialéctica de* γεννῶ *y* τίκτω *en Mateo 1-2*, en «Biblica» 55 (1974) 408-417.—Véase más arriba, p.8-9.

[40] En Ecclus Elías es descrito como προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο (48,1).

En este caso, pues, el autor de Lucas 1-2 no imita a los LXX, sino que traduce una frase hebrea tópica (ששון ושמחה o acaso שמחה וגיל).

Los πολλοὶ que, según el anuncio del ángel, se han de alegrar en el nacimiento de Juan pueden ser los vecinos y parientes que se congratulaban con Isabel (συνέχαιρον αὐτῇ) el día de su alumbramiento (Lc 1,58); pero acaso el autor de Lucas 1-2 pensaba en la comunidad cristiana que había visto en el nacimiento del Precursor la aurora que anunciaba las claridades del día mesiánico. De hecho, πολλοὶ (en hebreo רבים) significa a menudo la comunidad cúltica (véase Sal 108,30 comparado con 22,23).

La atribución del nombre de un personaje a previo anuncio de Dios subraya la importancia del mismo en su valor simbólico etimológico. El ángel, sin embargo, en nuestro caso no le explica a Zacarías el alcance del nombre de su hijo, como ocurre en otros anuncios (Gén 16,12; Mt 1,21). Pero su origen providencial se pone de manifiesto en las circunstancias que rodean su imposición con motivo de la ceremonia de la circuncisión del niño (Lc 1,59-63). Etimológicamente significa «Yahveh tiene misericordia». LAURENTIN[41] sospecha que hay juego de palabras sobre esta etimología en Lc 1,50.54 y 72.78.

La descripción de la misión futura de Juan (v.15-17) se hace con cinco proposiciones parasintácticas:

1. ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον (τοῦ) Κυρίου.—La primera pincelada se limita a ponderar la importancia del niño que va a nacer y lo hace de forma indeterminada: será grande a los ojos de Dios.

Me parece infundada la sugerencia de VÖLTER, para el cual el texto original, en consonancia con lo que sigue, debía decir נזיר, pero Lucas para étnico-cristianos habría traducido libremente μέγας[42]. La expresión se repetirá al anunciar Gabriel el futuro destino de Jesús (Lc 1,32), que ciertamente no fue *nazir*. El mismo Jesús en Lc 7,28 se

[41] R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en «Biblica» 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23, concretamente p.441-444.

[42] DANIEL VÖLTER, *Die evangelischen Erzahlungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911) p.13s.

hace eco de la grandeza de Juan al decir: λέγω ὑμῖν, μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν.

2. *καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.*—La expresión recurre frecuentemente en el Antiguo Testamento: unas veces como prohibición a los sacerdotes cuando ejercen su ministerio (Lev 10,9), y otras como compromiso de nazireato en general (Núm 6,3ss) o como indicativo de la condición de nazir en casos particulares (Jue 13,4s.7.14: Sansón; 1 Sam 1,11 en los LXX: Samuel) [43]. La formulación más parecida a la nuestra es la de Jue 13,14 y Lev 10,9 (en griego οἶνον καὶ σίκερα μὴ πιέτω y οἶνον καὶ σίκερα οὐ πίεσθε, respectivamente; pero originalmente יין ושכר אל תשת en ambos casos).

No beber vino ni cerveza, aparte de ser una medida de prudencia para evitar la embriaguez de los sacerdotes mientras ejercen su ministerio, tiene carácter de mortificación o sacrificio voluntario en recuerdo sin duda de los años en que los israelitas se vieron privados de ello en el desierto (Dt 29,6). Lo contrario (beber vino o cerveza) es una satisfacción legítima que pueden procurarse con ocasión de los diezmos (Dt 14,20).

No es probable que la prohibición aquí —en la forma generalizante en que se expresa Lc 1,15— diga referencia al ministerio sacerdotal de Juan, que no nos consta ejerciera nunca.

Todo hace pensar, por el contrario, en su condición de *nazir* o *consagrado a Dios* desde su nacimiento [44]. Era el nazireato un voto por el cual ciertos israelitas se consagraban a Yahveh obligándose a determinadas abstinencias. Su descripción detallada se encuentra en Núm 6,1-21. El voto comprendía fundamentalmente tres cosas: abstenerse de bebidas alcohólicas, no cortarse los cabellos hasta el tiempo prefijado en que debía quemarlos en la presencia del Se-

[43] Curiosamente esta alusión a la abstinencia del vino y la cerveza que falta en 1 Sam 1,11 referido a Samuel, aparece en 1 Sam 1,15 en boca de Ana como cosa propia.

[44] San Epifanio lo afirma expresamente. Hablando de la herejía de los nazareos, distingue de ellos a los nazireos del Antiguo Testamento, entre los que menciona a Sansón, y añade: Ἀλλὰ καὶ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς τῶν αὐτῶν ἀφηγησαμένων τῷ Θεῷ καὶ αὐτός εἷς ὑπῆρχε, καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπινεν.

ñor, y evitar el contacto con cadáveres, aun de los más íntimos familiares. Esta triple abstinencia colocaba a los nazireos en condición semejante —o era exigida por un estado de santificación parecida— al de los sacerdotes, a quienes estas mismas cosas estaban prescritas. Así, por ejemplo, el Sumo Sacerdote nunca podía tocar ningún cadáver (Lev 21,11s); él y sus hijos debían abstenerse de bebidas alcohólicas mientras estaban en funciones (Lev 10,9), y los sacerdotes comunes no podían cortarse el cabello (Lev 21,5) ni tocar más cadáver que el de los próximos parientes (Lev 21,2-4).

Entre los personajes célebres de la Sagrada Escritura, fueron perpetua o temporalmente nazireos: Sansón (Jue 13), Samuel (1 Sam 1,11s), San Pablo (Hech 18,18), y cuatro judío-cristianos de Jerusalén, de los cuales habla el libro de los Hechos 21,23-26. EUSEBIO aduce un testimonio de Hegesippo según el cual Santiago el Menor habría sido nazir [45].

Literariamente, basta una o dos de las tres abstenciones mencionadas para indicar la condición de nazir. Y así, en ninguno de los casos aludidos se hallan las tres: En Jue 13,4-5 (Sansón) sólo bebidas; en Jue 16,17 (Sansón) sólo cabello; en 1 Sam 1,11 (Samuel) sólo cabello; en Hech 18,18 y 21,23-26 (San Pablo y compañeros) sólo cabellos.

No parece, por tanto, que se puede negar la intención de presentar a Juan como nazir, por el hecho de que el ángel no hable de su cabellera, como opina LAGRANGE [46]. Una cosa es la realidad del voto que ciertamente incluía las tres prescripciones, y otra su descripción literaria que, como hemos visto, expresa suficientemente con una de ellas la especial condición de consagrado.

El motivo literario empleado por Lc 1,15 (οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ) es el mismo que aparece en Jue 13,4s.7.14 (solitario en 7 y 14; acompañado de no cortarse los cabellos en el v.5). Su valor indicativo de nazireato está claro

[45] El testimonio de HEGESIPPO en el libro quinto de sus *Comentarios* decía así: Οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρός αὐτοῦ ἅγιος ἦν. Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδέ ἔμψυχον ἔφαγε. Ξυρόν ἐπὶ τὴν κεφαλήν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. (Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, lib.II cap.23: MG 20,197.)

[46] LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1948) p.16.

en Jue 13,7: «No bebas, pues —dice el ángel a la madre de Sansón—, vino ni cerveza, y no comas nada inmundo, *porque el niño será nazireo de Dios* desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte».

Es sorprendente que tanto aquí (Jue 13,7) como en el versículo 4, el TM imponga esta abstinencia a la madre de Sansón [47]. Es sin duda un modo exagerado de subrayar que el futuro niño será nazir no por voto libre, sino por voluntad expresa de Dios desde el vientre de su madre. Los LXX en Jue 13,14 trasladan la prohibición al niño que va a nacer. Sospecha WINTER —como hemos visto más arriba [48]— que, si Lc 1,15 impone esta abstinencia al futuro Juan, es porque depende del *haggadah* sobre Sansón que recoge el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PSEUDO-FILÓN (XLII,3), donde también se traspasa al niño lo que TM de Jue 13,4.7.14 imponía a la madre («Intende autem ne gustet ex omni fructu vinee»). DÍEZ MACHO estima que, «aun prescindiendo de esta *haggadah,* Lucas se refiere a que Sansón —no su madre— no beberá vino, etc., porque sigue a la LXX Jue 13,14, que refiere todas estas abstenciones a Sansón» [49]. De hecho, la corrección del TM por los LXX en Jue 13,14 no es probable que dependa del Pseudo-Filón. Mucho más probable es que el Pseudo-Filón dependa de los LXX o de las versiones latinas del libro de los Jueces que reflejan la variante septuagintal. Lucas 1,15 podía depender directamente de los LXX sin el intermedio del Pseudo-Filón. Pienso, sin embargo, que tanto el Pseudo-Filón como el autor de Lucas 1, cada uno por su parte independientemente, pudieron percibir, como ya lo habían percibido los LXX, la incongruencia de atribuir a la madre las abstenciones que debería practicar el hijo nazir.

3. καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός αὐτοῦ.—Las últimas palabras constituyen una segunda referencia al anuncio del nacimiento de Sansón, del cual se

[47] Como ya hemos observado más arriba, Ana la madre de Samuel en 1 Sam 1,15 emplea la misma expresión οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πέπωκα = ויין ושכר לא שתיתי para asegurar al sacerdote Helí que no está borracha.

[48] Véase más arriba p.40.

[49] ALEJANDRO DÍEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.41.

dice que será nazir מן הבטן —ἐκ τῆς γαστρός (ἀπὸ τῆς κοιλίας B) (Jue 13,5). ἀπο τῆς γαστρός ἕως ἡμέρας θανάτου αὐτοῦ (מן הבטן עד יום מותו) (Jue 13,7).

Cuando más adelante el propio Sansón se refiere a su propio nazireato (Jue 16,17), lo hace provenir מבטן אמי = ἐκ κοιλίας μητρός μου. La expresión es muy frecuente en términos parecidos para indicar el destino providencial de alguien para una misión especial (cf. Jer 1,5; Is 49,1.5; Eclus 49,7; Gál 1,15) o una especial providencia amorosa de Dios sobre alguien (Is 42,2; Sal 22,11).

En nuestro caso, acompañada de la referencia a la plenitud del Espíritu Santo, significa claramente la destinación del futuro niño, ya desde su concepción, a desempeñar un papel salvífico en la era mesiánica.

Aunque la vocación de Juan para una función profética desde su concepción no exija que efectivamente la realice ya en el vientre de su madre, difícilmente se podrá negar que el autor de Lucas 1 se refiera a este anuncio de Gabriel cuando en la Visitación escribe que ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ 'Ελισάβετ (Lc 1,41).

Sospecha Díez Macho que, al relacionar a Juan con Sansón —de quien se dice (Jue 13,5) que *«empezó a salvar a Israel* de la mano de los extranjeros»—, el autor de Lucas 1 está sugiriendo que Juan sería, como aquél, un simple *iniciador* de la salvación que sólo Jesús habría de llevar a cabo [50]. Y aduce en favor de su sospecha este pasaje del Targum Neofiti I a Gén 49,18: «Dijo nuestro padre Jacob: Mi alma no espera la redención de Gedeón, hijo de Joás, que es redención de momento; mi alma no espera la redención de Sansón, hijo de Manoah, pues es redención pasajera; sino mi alma espera su redención que dijiste ha de venir a tu pueblo, la casa de Israel: a Ti, a tu redención espera, ¡oh Yahveh!» (una nota marginal —posiblemente original— dice: «A él, su redención espero»).

La frase entera («será lleno del Espíritu Santo desde el vientre de su madre») parece indicar claramente la destinación de Juan para *profeta*. Ese alcance tiene la misma

[50] Ibid., p.41s.

expresión en Ecclus 48,12 a propósito de Eliseo según el códice A (ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου). En todo caso, se trata de una elección divina para una especial misión. Intentar deducir de ahí que el Bautista fuera liberado del pecado original y lleno de gracia santificante aun antes de nacer es proyectar sobre una frase de evidente color viejotestamentario una carga de conceptos teológicos cristianos que no le van [51].

El πνεῦμα ἅγιον a que se hace referencia no es necesariamente aquí la tercera Persona de la Santísima Trinidad, sino la fuerza dinámica de Dios que en el Antiguo Testamento actúa sobre los profetas y demás enviados carismáticos [52].

4. καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ Κύριον τὸν Θεὸν αὐτῶν (Lc 1,16).—Este cuarto elemento de la imagen del futuro Juan se corresponde con la principal actividad del Bautista. Ἐπιστρέφω en la Biblia, aunque a veces conserva su carácter local de *volver, regresar,* preferentemente se emplea en sentido moral de *convertirse,* o volver a Dios, el que se había apartado de El por el pecado. Tal es el alcance de este verbo en numerosos pasajes del Nuevo Testamento: Lc 1,16.17; 22,32; Hech 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20; 1 Tes 1,9; 1 Pe 2,25. Con el sentido de *hacer convertir, hacer que otros se conviertan* recurre dos veces en Sant 5,19s.

En los LXX ἐπιστρέφω traduce casi siempre el hebreo שוב que 118 veces se usa en sentido religioso: volverse hacia (על-אל), *apartarse de* (מין). Como quiera que el pecado es concebido como un apartamiento de Dios, la conversión por el arrepentimiento se considera como una vuelta a Dios. En este sentido de *arrepentirse* ἐπιστρέφω es sinónimo de μετανοέω, que en los LXX traduce normalmente el hebreo נחם. En los deuterocanónicos y apócrifos del Antiguo

[51] Véase, sin embargo, D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste, a-t-il été santifiée dans le sein de sa mère?:* RScPhTh 7 (1913) 680-699; B. Sussarellu, *De praevia sanctificatione Praecursoris. Quaestio exegetica in Lc 1,15.41-44,* en «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 3 (1952/53) 37-110.

[52] Cf. José Goitia, *La noción dinámica de* πνεῦμα *en los libros sagrados:* EB 15 (1956) 147-185; 341-380; 16 (1957) 115-159.—Sobre el πνεῦμα en los Evangelios de la Infancia trata en las p.341-348.—Véase también F. Buchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (Gütersloh 1926).

Testamento traduce ya frecuentemente שוב en sentido moral, y con μετανοέω traducen a veces שוב Aquila y Símmaco. Tres veces en la obra lucana recurren juntos μετανοέω y ἐπιστρέφω: Lc 17,4; Hech 3,19; 26,20.

Ello nos autoriza a ver en Lc 1,16 el anuncio de lo que, según la tradición sinóptica, constituirá la característica actividad del futuro hijo de Zacarías. Su principal quehacer será administrar un bautismo εἰς μετάνοιαν (Mt 3,11) o βάπτισμα μετανοίας (Mc 1,4; Lc 3,3; Hech 13,24; 19,4). Su predicación será: μετανοεῖτε (Mt 3,2) y ποιήσατε οὖν καρπόν ἄξιον τῆς μετανοίας (Mt 3,8), καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας (Lc 3,8).

El visible éxito de esta actividad del Bautista justifica que el ángel lo anuncie con las palabras de Lc 1,16, donde, por consiguiente, ἐπιστρέφω significa —como en Sant 5,19s— *hacer que se conviertan.*

5. καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι Κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον. Este último rasgo de la descripción que el ángel hace del niño que le va a nacer a Zacarías es el que mejor define la imagen del Bautista como Precursor del Mesías y el recuerdo que de él conserva la primitiva comunidad cristiana.

Juan es presentado expresamente como el nuevo Elías, cuya venida al final de los tiempos anunciaba Malaquías 3,23s, atribuyéndole la misión que literalmente se le atribuye aquí (ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα) y de la que se hace eco Ecclus 48,10.

Curiosamente Lucas 1,17 traduce más literalmente el texto hebreo de Mal 3,23 y de Ecclus 48,10 (en ambos casos השיב לב אבות על בנים) que los LXX. Estos ponen en singular tanto el colectivo לב como los plurales אבות y בנים (ἀποκαταστήσει en Mal; ἐπιστρέψαι en Ecclus καρδίαν πατρός πρὸς υἱόν), mientras que Lucas 1,17 traduce en plural el colectivo y los dos plurales hebreos. Una prueba más de que el autor de Lc 1-2 no sólo no pretende imitar el estilo de los LXX, sino que en las citas bíblicas tampoco depende de la versión alejandrina.

La mención del paralelo de Juan con Elías se hace con

una frase (προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ) que recuerda al precursor anunciado por el mismo Malaquías 3,1s. Como en el pasaje profético, se mantiene en Lc 1,17 la ambigüedad respecto a la persona a la que el mensajero enviado preparará el camino (¿Yavhveh o su Mesías?). Realmente el anuncio de Malaquías parece pensar en Yahveh, cuya teofanía o manifestación salvífica preparará el famoso mensajero; pero dado que esa teofanía va a coincidir con (¿o va a consistir en?) la aparición del Rey mesiánico, el preparador del camino de Yahveh precederá al Mesías y tendrá respecto a él una función propedéutica. La primitiva comunidad cristiana —convencida de que Jesús era Dios— terminó por interpretar en relación con El a Mal 3,1s.: el mensajero anunciado por Malaquías *preparará los caminos de Jesús,* será su Precursor. El hecho de que Lc 1,17 no contenga claramente esta funcionalidad de Juan respecto a Jesús, ¿no sería un indicio de que Lucas 1-2 se ha escrito muy al principio, antes de que dicha funcionalidad tomara cuerpo en la conciencia de la comunidad primitiva?

El sentido de la frase «para hacer volver el corazón de los padres a los hijos» es parecida en los dos pasajes viejotestamentarios donde recurre referida a Elías (Mal 3,24 y Ecclus 48,10). En Mal 3,24 el paralelismo complementario con el segundo estico (ולב בנים על אבותם) obliga a interpretar el versículo entero en la línea de una *reconciliación recíproca* (los LXX traducen el segundo estico: καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ). En Ben Sirac el segundo estico es sustituido por καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ, que sugiere asimismo la idea de reconciliación [53]. Por el contrario, lo que sería el segundo estico en Lc 1,17 (καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων) aconseja entender el ἐπιστρέψαι (השיב) del primero en el sentido de *conversión moral:* «hacer volver el corazón de los padres a los hijos y a los rebeldes a la prudencia de los justos».

Sigo pensando que la actuación histórica del Bautista

[53] Muy diverso, y lejanísimo de Lc 1,17, es el significado de una expresión semejante en Jer 47,3, donde el TM לא הפנו אבות אל בנים es traducido por los LXX οὐκ ἐπέστρεψαν πατέρες ἐφ'υἱοὺς αὐτῶν y significa que los padres no se volverán a ocuparse de sus hijos por el cansancio de sus brazos.

en esta última línea como predicador de penitencia llevó al autor de Lucas 1 a interpretar en ese sentido concreto de conversión, mediante la añadidura del segundo estico propio [54], la frase de Malaquías-Ben Sirac en la que השיב admitía el doble sentido de reconciliación y de conversión. Nos hallaríamos ante el procedimiento deràšico del *tartey mishma* (una misma palabra entendida en dos sentidos distintos), o mejor, del *lashón nafel 'al lashón* o paranomasia (la misma palabra interpretada en un sentido distinto). En este caso, la distinta interpretación sugerida por el segundo estico invade el alcance del primero, que ya no es el de los pasajes de donde se toma la cita (Mal 3,24; Ecclus 48,10), sino el intentado por el derašista que lo emplea. No hay que esforzarse, pues, por explicar el alcance del primer estico. Es el segundo el que manda y el que *fuerza al primero a la significación de conversión sin más.*

Por no tener en cuenta este evidente procedimiento deràšico del autor de Lucas 1, los comentaristas encuentran graves dificultades para interpretar de manera coherente esta parte de nuestro versículo. SAHLIN [55] piensa que las palabras citadas significan la renovación consistente en volverse niño (¡¡¡). GRUNDMANN [56] sugiere la no menos peregrina idea de que el autor era partidario de los *hasidim,* movimiento juvenil en su origen, y que, según él, Juan habría de conseguir que los mayores dieran la razón a los jóvenes; en virtud del paralelismo, los padres serían los infieles obcecados, y los hijos los justos prudentes. BROWN [57], que ve dificultad para explicar la relación entre los dos esticos de Lc 1,17, sugiere dos posibilidades: o *construcción jiástica* (los hijos serían los desobedientes y los padres, los justos); o *paralelismo sinónimo* (los padres eran los desobe-

[54] En un relato que aparece ostensiblemente tejido de alusiones y expresiones viejotestamentarias, es ésta la única frase que no tiene paralelos bíblicos conocidos. Con razón P. BENOIT, NTS 3 (1956/57) p.181 reconoce: «je m'explique mal sa provenance littéraire». Se trata ciertamente de una expresión personal del autor.

[55] H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.82.

[56] WALTER GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, [8]1978), p.52.

[57] RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.278s.

dientes, y los justos son los nuevos hijos de Abraham, quizá los gentiles). Algo rebuscada resulta también la sugerencia de ZERWICK [58], para el cual significaría que los Patriarcas no tendrían por qué avergonzarse de sus descendientes.

Es más natural y más en consonancia con el versículo inmediatamente anterior y con el marcado carácter deráši-co de Lucas 1, entender Lc 1,17b-c de la conversión a Dios claramente enunciada en el estico c, y a cuya luz debe interpretarse el b. Como paralelo podría aducirse *Test. Dan.* 5,11, donde se dice del Mesías procedente de la tribu de Leví: καὶ ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς πρὸς Κύριον. ¿Autoriza esto a suponer, como quiere Grundmann, que Juan es concebido como Sumo Sacerdote mesiánico? Me parece excesiva semejante conclusión.

El resultado final de la actividad de Juan es en la última frase de Lc 1,17 ἑτοιμάσαι Κυρίῳ λαόν κατεσκευασμένον. Mientras el centro del versículo era una clara alusión a la segunda venida de Elías según Mal 3,24, este final unido al principio (προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ... ἑτοιμάσαι Κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον) constituye una indudable referencia al precursor del que habla Mal 3,1s.

En los evangelios κατασκευάζειν, fuera de Lc 1,17, sólo recurre una vez al citar Jesús, aplicándolo a Juan, el pasaje de Mal 3,1 κατεσκευάσει (los LXX decían ἐπιβλέψεται) τὴν ὁδόν σου... (Mt 11,10; Mc 1,2; Lc 7,27). Y la doble idea de «ir delante» y de «preparar» aparece en boca del propio Zacarías describiendo la misión futura de su hijo en Lc 1,76: προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον Κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ [59].

La retraducción del último estico de Lc 1,17 por DELITZSCH (להעמיד ליהוה עם מתקן) sugiere la idea de «poner en pie» un pueblo como debe ser. RESCH [60] retraduce לכנן ליהוה עם נכון basándose en 2 Sam 7,24, donde ἑτοίμασας σεαυτῷ τόν λαόν σου 'Ισραὴλ λαὸν ἕως αἰῶνος (te has constituido a tu pueblo Israel pueblo para siempre) traduce el hebreo ותכונן לך את עמך ...לעם עד עולם.

[58] MAX. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Romae, P.I.B., ²1960) p.128: «ut patriarchas non pudeat posterorum».

[59] Véase nuestro comentario a este pasaje en *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia en Lucas 1-2* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983) p.223-226.

[60] A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Leipzig, Hinrichs, 1897) p.205.

Pienso, sin embargo, que tanto עמד como כון incluyen cierto matiz fundacional o institucional, que no va bien con Lc 1,17. Es probable que el original hebreo, tanto aquí como en Lc 1,76, empleara פנה en Piel como Mal 3,1; Is 40,3; 57,14; 62,10; Gén 24,31 con el matiz de *preparación,* que los sinópticos atribuyen a la actividad del Bautista el aplicarle los citados pasajes de Mal 3,1 (Mt 11,10; Mc 1,2; Lc 7,27) e Isaías 40,3 (Mt 3,3; Mc 1,13; Lc 3,4).

Cierto que todavía aquí (y en Lc 1,76) el Bautista es, como el mensajero de Mal 3,1, un precursor que va delante y prepara los caminos *al propio Yahveh* (al Κύριον τὸν Θεόν de Lc 1,16). No se presenta todavía como el Precursor de Cristo. Pero ello no autoriza a suponer que el autor de Lucas ignore o niegue esta condición del Bautista como subordinado y ordenado a Cristo. Lo que ocurre es que todavía no ha mencionado a Jesús, y se mantiene en la terminología viejotestamentaria.

5. La petición del signo y la mudez de Zacarías (Lc 1,18-22)

Los dos últimos elementos del esquema bíblico de anuncio (objeción del protagonista y confirmación del anuncio del mensajero por medio de un signo) revisten en el anuncio a Zacarías características muy peculiares.

En primer lugar, la objeción se engloba en la petición de signo como si quisiera ser un atenuante por el atrevimiento de solicitar un signo comprobatorio. Y ello a pesar de que la objeción era muy razonable. Se anuncia el nacimiento de un hijo a un matrimonio en el que ambos cónyuges son ya muy avanzados en edad. Sólo un milagro de Dios lo puede conseguir. ¿Está Dios dispuesto a realizarlo? Zacarías pregunta: Κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.

La respuesta del ángel se inicia con una curiosa autopresentación que no se daba nunca en los antiguos relatos de anuncios, pero que había introducido la literatura apocalíptica tardía: Ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ

Θεοῦ, καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρός σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαι σοι ταῦτα.

Por otra parte, el signo concedido va a consistir en un castigo por la incredulidad de Zacarías, implícita en la objeción con que justificaba su petición del signo. Es el único caso en los relatos de anuncio en que la petición de signo es interpretada y castigada como falta de fe. Καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ'ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν.

La petición de signo se expresa con una fórmula que recuerda la de Abraham en Gén 15,8. Acaba de prometerle Dios al futuro padre del pueblo hebreo, avanzado en edad y casado con mujer estéril, que va a tener descendencia. Y el redactor ha anotado: «Creyó él en Yahveh, el cual se lo reputó por justicia» (Gén 15,6). A renglón seguido Yahveh promete al Patriarca la futura posesión de la tierra de Canaán, y Abraham pregunta: κατὰ τί γνώσομαι ὅτι... = במה אדע (Gén 15,8).

La expresión hebrea במה suele ser traducida en los LXX por ἐν τινί (cf. Jue 6,15 en la objeción que Gedeón propone al mensajero que le anuncia su futura misión). Aquí, en cambio, los LXX emplearon κατὰ τί, que es exactamente la fórmula de Lc 1,18. P. Benoit concluye de ello que Lucas usaba los LXX [61]. Quizá no es argumento convincente; pero hay que admitir, al menos, que el traductor de Lucas 1-2 recordó en este momento la versión griega de Gén 15,8.

La objeción de Zacarías no menciona la esterilidad de Isabel que nuestro relato ha consignado más arriba (Lc 1,7), sino que se limita a recordar la ancianidad de ambos con dos expresiones distintas (προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς Isabel, πρεσβύτης Zacarías). Ambas expresiones recurren en el relato yahvista del anuncio del nacimiento de Isaac, donde el narrador refiere que Abraham y Sara eran πρεσβύτεροι προβεβηκότες ἡμέρων (זקנים באים בימים) (Gén 18,11), y Sara piensa para sus adentros que su marido es πρεσβύτερος = זקן (Gén 18,12). El autor de Lc 1,18

[61] Pierre Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1-2:* NTS 3 (1956/57) 169-194, concretamente p.175.

no depende aquí de los LXX: emplea un término distinto (πρεσβύτης por πρεσβύτερος) y traduce mucho más literalmente בימים: ἐν ταῖς ἡμέραις.

La autopresentación del mensajero, que se identifica como Gabriel, y que dice estar en la presencia del Señor y haber sido enviado para hablar a Zacarías y darle esta buena noticia, es un elemento nuevo en el esquema de anuncios que sólo se encuentra aquí. Manoah, el padre de Sansón, preguntó al mensajero del anuncio cuál era su nombre, y éste no se lo reveló porque era maravilloso (Jue 13,17s). Lo mismo había sucedido a Jacob con el hombre con quien había luchado junto al torrente Yabboq (Gén 32,30). Aquí, en cambio, Gabriel manifiesta su nombre sin que Zacarías se lo haya preguntado. También a Daniel se le reveló el nombre del ángel —precisamente Gabriel— a quien vio «como una apariencia de hombre» y a quien se encargó le explicara la visión del carnero y del macho cabrío (Dan 8,16), y que luego le explicará también la visión de las 70 Semanas (Dan 9,21). De la misma manera, sin que Tobías ni Tobit se lo pidieran, les reveló su nombre Rafael, quien —como aquí Gabriel— se autodescribe como «uno de los siete ángeles οἱ παρεστήκασιν καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης Κυρίου» (Tob 12,15 S).

Gabriel en Lc 1,18 no dice que él sea uno de esos *Siete* sobre los cuales hay una extensa tradición apocalíptica (Enoch 20; Test. Levi 8; Ez 9,2; Tob 12,15; Ap 8,2.6), ni uno de los *Cuatro* de los que habla otra tradición (Enoch 9,1; 40,2), sino en singular ὁ παρεστηκώς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Pero tanto la autopresentación como el quehacer habitual con que se define corresponden al estilo de la literatura apocalíptica.

El participio de perfecto παρεστηκώς indica algo perdurable por oposición al oficio de mensajero, que es transeúnte y se expresa en aoristo (ἀπεστάλην). Porque estaban siempre en la presencia de Salomón (παρεστηκότες ἐνώπιον σου) consideraba felices la Reina de Sabá a las mujeres y servidores del Rey Sabio (3 Re 10,8).

El nombre concreto de Gabriel suele interpretarse «fortaleza de Dios» o «Dios es fuerte». LAGRANGE piensa que es el equivalente del איש האלהים (ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ) que en

Jue 13,6.8 anuncia el nacimiento de Sansón. גבר no incluye necesariamente la idea de fortaleza, y podría significar hombre varón, o simplemente hombre [62]. Lo mismo opina DÍEZ MACHO en base a que «en el Targum, el hebreo *is (ánzropos)* es traducido bien por *gbr*, bien por *enash* en arameo» [63].

La cuestión carece de importancia. En todo caso, Gabriel ha dejado de ser un apelativo común para convertirse en nombre propio. Si en Jue 13,10.11 es simplemente un איש (ἀνήρ), y si en la visión de Daniel se habla de ὅρασις ἀνθρώπου (Dan 8,16) o se considera a Gabriel simple ἀνήρ, es porque su presentación en todos estos casos se realiza bajo la forma de hombre. Está claro, sin embargo, que el איש האלהים de Jue 13,6.8 y el איש a secas de Jue 13,10.11 no es un simple *hombre de Dios* al estilo de los profetas, sino *el ángel de Yahveh* (Jue 13,13.15.16.17.18.20.21) que Manoah y su mujer identifican con el mismo Dios.

Un conocimiento más profundo de la transcendencia divina por parte del autor de Lucas 1-2 hace improbable aquí semejante identificación. El desarrollo de la angelología en la apocalíptica proporcionaba para casos como el nuestro la figura del ángel intermediario. Gabriel, que ya era conocido como ángel anunciador remoto de misterios relacionados con la escatología mesiánica, era el personaje apropiado para anunciar a Zacarías ahora y a María después su próxima realización. Aquí como allí —y quizá a la misma hora: «a la hora de la oblación de la tarde» (Dan 9,21)— Gabriel ἀπεστάλην ... λαλῆσαι ... καὶ εὐαγγελίσασθαι (Lc 1,19); ἦλθον τοῦ ἀναγγεῖλαί σοι (Dan 9,23). El hebreo de Daniel sonaba: ואני באתי להגיד, mientras que Resch y Delitzsch retraducen la frase de Lc 1,19 שלוח אנכי...ולבשרך את זאת

Pero lo más sorprendente en el anuncio a Zacarías es —como dejamos apuntado— que el signo ofrecido por el ángel a petición del padre del Bautista se presente como un castigo por la incredulidad de éste. Nunca en los relatos

[62] LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1948) p.20.
[63] ALEJANDRO DÍEZ MACHO, *La historicidad del Evangelio de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.42.

de anuncio es interpretada como falta de fe la petición de signo[64], ni la objeción del que recibe el anuncio. Signo pide *Abraham* cuando Dios le promete la posesión de Canaán (Gén 15,8); *Gedeón* cuando Dios le envía a liberar a Israel de los madianitas (Jue 6,17; cf. Jue 6,37s); *Ezequías* cuando Isaías le anuncia que sanará de su enfermedad (4 Re 20,8; Is 38,22; cf. 2 Crón 32,24). Y a objeción suenan la risa escéptica de *Abraham* (Gén 17,17) y de *Sara* (Gén 18,12) oponiendo lo avanzado de su edad a la promesa divina de que engendrarán un hijo. Objeción evidente es en *Gedeón* la protesta de su pequeñez frente a la misión que Yahveh le encarga (Jue 6,15) y en *María* su declaración de no conocer varón (Lc 1,34). Más aún: sin que lo pidan los protagonistas, Dios ofrece signos a *Moisés* (Ex 3,12) y a *Ajaz* (Is 7,11), Gabriel a *María* (Lc 1,36s) y el ángel a *los pastores* de Belén en Lc 2,12.

Ante este reconocimiento habitual por parte divina de la licitud de las objeciones y peticiones de pruebas formuladas por los destinatarios de los anuncios, cuesta trabajo entender por qué sólo en el caso de Zacarías dicha objeción y petición de prueba haya de ser castigada como falta de fe.

Con razón rechaza Brown[65] los intentos concordistas de explicar la distinta valoración de las objeciones de Zacarías y de María en base a sutiles diferencias en el contenido de la duda (que versaría sobre el *poder de Dios* en Zacarías y sólo sobre el *modo de la concepción* en María). Es evidente que la respuesta de Gabriel a María trata de asegurarla sobre *el poder de Dios*. Y la pregunta de Zacarías, como hemos visto, refleja al pie de la letra la de Abraham en Gén 15,8, que no es vituperada.

No parece, sin embargo, convincente la explicación de Brown en la misma página al atribuir la mudez de Zacarías a que Lucas habría modelado el anuncio del nacimiento del Precursor a base de las visiones de Daniel, el cual en Dan 10,15 *quedó mudo*[66]. La mudez del profeta es

[64] A Jesús le molestaban los fariseos y saduceos que le pedían un signo en los cielos (Mt 12,38ss; 16,1s).

[65] Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.302 nota 19.

[66] Piensa asimismo Brown que para el anuncio a María Lucas se ins-

efecto momentáneo de la emoción y es curada en el acto por el ángel. Da la impresión de ser un mero recurso literario. En todo caso no tiene, como en Lc 1,20, razón de castigo.

Tampoco vale atribuir la connotación de castigo a labor redaccional de Lucas, como añadidura al original hebreo aconsejada por la preocupación de antítesis entre Juan y Jesús, que es la opinión de NEIRYNCK [67]. Sea lo que fuere de la pretendida preocupación antitética lucana, ella no conduce a Lucas a poner en duda la virtud de los padres del Bautista (cf. Lc 1,6).

Personalmente pienso que ha de haber una razón muy fuerte para que el autor de Lucas 1-2 se separe tan ostensiblemente del esquema habitual de anuncio. Esta razón pudiera ser, como dejo apuntado más arriba [68], la realidad histórica. En relación con el episodio de su paternidad en edad avanzada, Zacarías padeció tal vez una afasia temporal que posiblemente fuera causada por la emoción subsiguiente a alguna premonición de carácter preternatural o a la simple comprobación de los signos naturales de gravidez tardía e inesperada en su esposa. La recuperación del habla con motivo de las emociones propias del nacimiento del hijo resulta completamente verosímil. Y es posible que el propio Zacarías atribuyera su mudez temporal a castigo por su resistencia a creer lo que al principio le pareció sin duda una ilusión descabellada.

Según esto, sería el episodio de la mudez del protagonista lo más real y menos literariamente artificioso de todo el relato del anuncio a Zacarías. Y ello explicaría que su inserción en el esquema literario habitual resulte un tanto violenta y a contrapelo.

piró en el caso de Ana que canta; por ello el evangelista no podía *afligir* a María vituperando su objeción (ibid., p.270s).

[67] F. NEIRYNCK, *L'Évangile de Noël* (Bruxelles-Paris 1960) p.36s: «Cela ne devient comprehénsible que dans le récit de Luc en raison du parallélisme antithétique Jéan-Jésus et Zacharie-Marie. Un auteur chrétien, sachant que Jésus a rejeté les juifs qui demandaient des signes, et moins sensible aussi au caractère apocalyptique de la vision de Zacharie, serait cetainement porté à interpréter le mutisme de Zacharie dans un sens moral, comme une punition de l'incrédulité. C'est peut-être cette connotation qui s'est ajouté au v.20 lors de la traduction du récit hébreu de Jéan».

[68] Véase más arriba, p.83.

La forma con que el ángel conmina el castigo a Zacarías es abiertamente semítica.

Semítica es —como reconoce LAGRANGE[69]— la construcción ἔσῃ σιωπῶν (futuro + participio de presente) para indicar la duración; lo clásico sería futuro + participio de perfecto. Cita Lagrange varios pasajes de Lucas en los que aparece la misma construcción (5,10; 6,40; 17,35; 21,17). Sospecho que lo hace para que se vea que es un modo de expresión muy lucano a imitación de los LXX. Realmente los lugares aducidos presentan la misma construcción, pero en pasajes paralelos con Mateo, lo cual hace pensar en una fuente originalmente semita común a ambos.

El semitismo de Lucas 1,20 —claro ya en el comienzo καὶ ἰδοὺ = והנה y en la expresión ἔσῃ σιωπῶν— continúa en la segunda frase καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, donde sigue figurando un segundo participio presente en construcción perifrástica precedido de una negación[70]. También esta construcción recurre en Lucas a menudo: Καὶ ἰδοὺ γυνή... καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι (Lc 13,11); Καὶ νῦν ἰδοὺ... καὶ ἔσῃ τυφλός μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ (Hech 13,11).

El paralelo más exacto con nuestro pasaje se encuentra en la epístola de Jeremías, vers.40, donde se hace referencia a un ἐνεόν οὐ δυνάμενον λαλῆσαι.

La mudez que se anuncia a Zacarías será temporal (ἄχρι τῆς ἡμέρας γένηται ταῦτα) y es debida a su incredulidad (ἀνθ᾽ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου).

Los versículos 21 y 22 reanudan el hilo narrativo de la acción cultual, que debía terminar con la bendición del sacerdote oficiante al pueblo que le esperaba fuera. El relato subraya la impaciencia de los asistentes por la demora de Zacarías en el Santuario.

Las retraducciones de RESCH (ויתמהו כי התמהמה בהיכל) y de DELITZSCH (ויתמהו כי אחר בהיכל) consideran ἐν τῷ χρονίζειν complemento de ἐθαύμαζον. ZERWICK, en

[69] LAGRANGE, *L'Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1948) p.21.

[70] En hebreo es muy frecuente —incluso en prosa— repetir dos veces el mismo concepto, en forma afirmativa y negativa: Jue 13,2.3 (estéril y no tenía hijos); 4 Re 4,27 (me lo ha ocultado y no me lo ha manifestado); Is 38,1 (morirás y no vivirás).

cambio, piensa que ἐν τῷ χρονίζειν es una oración temporal «mientras él se retardaba». Para que pudiera considerarse complemento, debería —según él— ir construido con ἐπί. La forma (infinitivo con ἐν τῷ) es clásica en griego. Pero su uso temporal es exclusivamente hebreo (ni siquiera en arameo)[71].

Sin negar el matiz temporal, y aun admitiendo la construcción hebrea original a base de infinitivo con ל, el sentido parece causal. No son dos cosas independientes y contemporáneas la admiración de la plebe y la tardanza de Zacarías en salir. Aquélla era efecto de ésta; se admiraban de (en) su tardanza[72].

Cuando Zacarías salió sin poder hablar, era lógico que las gentes atribuyeran su mudez a la emoción producida por algún fenómeno extraordinario acaecido en el interior del Templo. No pudo pronunciar las palabras rituales de la bendición; se limitó a expresar por señas su incapacidad de hablar. El narrador nos advierte que no fue un fenómeno pasajero: *se quedó mudo.*

6. La concepción del Bautista (v. 23-25)

Sigue un breve sumario en el que se cuenta el regreso de Zacarías a su domicilio habitual, la concepción de Isabel y su ocultamiento agradecido cuando se siente madre.

La «marcha» de Zacarías (ἀπῆλθεν) es un elemento constante en la arquitectura del relato de Lucas 1-2. Todas las escenas del Evangelio de la Infancia en Lucas (sin excluir la del nacimiento de Juan, donde el equivalente del mutis es la estancia del Bautista en el desierto hasta su aparición en la vida pública) acaban con la *partida* o *marcha* de los correspondientes protagonistas: ἀπῆλθεν Zacarías

[71] Max. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Romae, P.I.B., [2]1960) p.129.—Cf. Max Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur* (Romae, P.I.B., [2]1949) n.273ss.

[72] Si se retiene la retraducción de Resch, podría pensarse que el autor original hebreo de Lc 1,21 tuvo presente la aliteración con que jugó Is 29,9: התמהמהו ותמהו. Sin embargo, F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum V.T.* (Romae, P.I.B., 1940...) p.901 sugiere leer Is 29,9: התמהו ותמהו.

aquí y Gabriel en 1,38; ὑπέστρεψεν María al final de la Visitación (1,56), los pastores después de adorar al Niño (2,20), la Sagrada Familia después de la Presentación (2,39); y, finalmente, ἦλθεν Jesús a los 12 años después del episodio del Templo (2,51).

Algunos entre los que suponen como fuente de la Infancia lucana un documento baptista reelaborado por Lucas, piensan que después del versículo 25 debían venir el 57 y siguientes con el relato del alumbramiento de Isabel, secuencia que Lucas habría roto con la introducción del anuncio a María y de su visita a Isabel. Otros creen descubrir una fisura entre los versículos 23 y 24, y sospechan que ahí había una anunciación a Isabel que sería sustancialmente la misma que Lucas ha colocado tras el v.25, adaptándola para hacer a María destinataria de la misma [73].

Brown [74] declara que estas teorías son tan difíciles de rechazar como de probar. Y hasta se inclina a aceptar que hubiera dos anuncios del mismo y único hecho (uno a Zacarías y otro a Isabel) como lo hubo a Abraham y a Sara del futuro nacimiento de Isaac. Realmente, en Gén 17 y 18 se trata de dos versiones (sacerdotal y yahvista respectivamente) del mismo acontecimiento, y no de dos anunciaciones por separado al padre y a la madre del futuro niño.

Tiene razón, en cambio, Brown cuando allí mismo niega la pretendida discontinuidad entre los v.23 y 24: la acción de marchar Zacarías a su casa y la de concebir Isabel

[73] Así Daniel Völter, *Die Apocalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas,* en «Theologisch Tijdschrift» 306 (1896) 224-269; *Die Geburt des Taufers Johannes und Jesu nach Lukas,* en «Teyler's Theologische Tijdschrift» 8 (1910) 289-334: *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911).

No está de acuerdo Martin Dibelius, *Jungfrauenssohn und Krippenkind,* en *Botschaft und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius (Tübingen, Möhr, 1953: primera edición 1932) I, 1-78, que trata el tema en las p.6-7.

Pero sigue las opiniones de Völter fervorosamente Paul Winter, *The Proto-Source of Luke 1:* en NT 1 (1956) 184-199; *On Luke and lucan Sources:* ZNW 47 (1956) 217-242; *The main literary Problem of the lucan Infancy Story,* en «Vox Theologica» 28 (1957/58) 117-122; *Lukanische Miszellen:* ZNW 49 (1958) 65-77.

[74] Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.281.

se corresponden exactamente con la misma doble acción en el relato de la infancia de Samuel: εἰσῆλθεν 'Ελκανα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ... καὶ συνέλαβεν ('Αννα) = ויבאו אל ביתם ותהר... (1 Sam 1,19-20).

La reacción de Isabel, al darse cuenta de que estaba encinta, es doble: reconoce el favor que Dios le ha hecho y se oculta durante cinco meses. Lo primero es perfectamente natural; lo segundo resulta muy extraño.

La frase de agradecimiento de Isabel, reconociendo que el Señor ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου es profundamente semita y está calcada en la que dijo Raquel, hasta entonces estéril (Gén 29,31), cuando dio a luz a José (Gén 30,23): אסף אלהים את חרפתי = 'Αφεῖλεν ὁ Θεός μου τὸ ὄνειδος.

La expresión que Lc 1,25 pone en boca de Isabel es aún más semita que la de Gén 30, porque va precedida de 'Επεῖδεν (el hebreo פקד = visitar, mirar con interés, intervenir favorablemente) con infinitivo constructo final, que indica el objeto de esa intervención.

Resch, al retraducir [75], pone los dos verbos en perfecto qal: פקדני ואסף את חרפתי לעיני בני אדם. Delitzsch traduce extrañamente ἐπεῖδεν en plural, pero pone ἀφελεῖν en infinitivo constructo con ל de finalidad. El que tradujo ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου debió leer sin duda en hebreo פקדני (o simplemente פקד) לאסף את חרפתי.

Obsérvese de paso que el traductor griego de Lc 1,25 no puso artículo a ὄνειδος, con lo cual muestra mayor literalidad que los LXX y se ve que no depende de ellos.

El ocultamiento de Isabel resulta extraño.

El hecho de haber concebido, aunque fuera en la ancianidad, no era ninguna deshonra, sino más bien al contrario, como la hemos oído decir, la liberación del oprobio de la esterilidad. ¿Por qué, pues, había de ocultarse? Y más sorprendente es todavía la duración de su encierro: *cinco meses*.

Se han intentado diversas explicaciones.

No es convincente la de los que piensan en cierto paralelismo con la mudez de Zacarías.

Y resulta muy sofisticada la opinión de los que conside-

[75] A. Resch, *Das Kindheitsevangelium* (Leipzig, Hinrichs, 1897) p.206.

ran los cinco meses una indicación numérica que, añadida a otras más o menos explícitas en el relato de la Infancia hasta la Presentación en el Templo inclusive, daría el equivalente a las 70 Semanas de Daniel [76]. Según estos autores, contando seis meses («en el sexto mes» Lc 1,26) antes de la Anunciación a María = 180 días; más nueve meses desde la encarnación al nacimiento = 270 días; y añadiendo los 40 desde la Navidad a la Presentación, tendríamos un total de 490 días = 70 semanas o 70 veces siete. Aun admitiendo la posibilidad de que el autor de Lucas 1-2 hubiera empleado procedimientos cabalísticos, la manera de obtener el número 490 es muy arbitraria: da por supuesto que los meses fueran solares (si hubieran sido lunares, constarían de 28 días); considera completo el «mes sexto» *durante el cual* tuvo lugar la Encarnación; introduce en la cuenta los meses del embarazo de María que el texto no menciona; y, en cambio, silencia las referencias expresas a los *casi tres meses* que María permaneció en Ain Karem (Lc 1,56) y a los *ocho días* entre el nacimiento y circuncisión de Juan (Lc 1,59) y entre el nacimiento y circuncisión de Jesús (Lc 2,21).

Otros piensan que los cinco meses son una forma de hablar para indicar la mitad del tiempo del embarazo que algunos textos como Sab 7,2 extienden a 10 meses (lunares = 280 días en total). Pero hay pasajes bíblicos (2 Mac 7,27) y extrabíblicos (4 Esd 4,40) que hablan de nueve meses. No hay manera de saber cómo pensaba en este punto el autor de Lucas 1-2. No se puede concluir nada de que la Anunciación a María suceda en el sexto mes del embarazo de Isabel, y de que, tras la estancia de la Virgen en Ain Karem durante casi tres meses, el nacimiento de Juan ocurra después de haberse narrado el regreso de María a Nazaret. Porque no sabemos a qué altura del mes sexto de Isabel tiene lugar la Anunciación a María; no se dice el tiempo que medió entre la Anunciación y la Visitación; y sería aventurado —aparte de poco verosímil— asegurar que María abandonó la casa de Isabel antes del par-

[76] Así E. Burrows, *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (London, Burn Oates, 1940) p.41-42; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p.49.

to de ésta. El mutis de María en Lc 1,56 pertenece al artificio literario por que el autor de Lucas 1-2 habitualmente hace desaparecer a los protagonistas cuando termina *su* escena. La escena de María termina con el relato de la Visitación. Aunque la Virgen siguiera en Ain Karem, ya no era protagonista; el personaje central de la nueva escena es el niño Juan que nace, y cuyo mutis se describe en Lc 1,80.

Tampoco aporta ninguna luz sobre Lc 1,24 la literatura apócrifa. No se le ve relación alguna con nuestro pasaje a lo que el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PSEUDO-FILÓN refiere de Amram, el padre de Moisés. Según IX,5 aconsejaba a las mujeres israelitas en Egipto ocultar su embarazo *durante tres meses,* que fue lo que tardó en conocerse (Gén 38,24) el embarazo incestuoso de Tamar. Y *tres meses* ocultó Jacobé la concepción de Moisés (ibid. IX,12).

Más arriba hemos anotado la fantástica hipótesis de Winter que ve en nuestro pasaje un eco del altercado que en *Liber Antiquitatum Biblicarum* se cuenta entre los padres de Sansón, Manoah y Eluma, a propósito de cuál de los dos era el culpable de la esterilidad. Hace falta mucha imaginación para ver en Lc 1,24 («andaba oculta durante cinco meses») una huida de casa por parte de Isabel, y en Lc 1,56 («volvió a su casa») su regreso y reconciliación con Zacarías al cabo de cinco meses.

Menos tiene que ver con Lc 1,24 (aunque posiblemente se haya inspirado en él) el *Pseudo Mateo* cuando extiende a cinco meses (II,1-2) el ocultamiento de Joaquín, padre de María, que en el *Protoevangelio de Santiago* duraba sólo 40 días.

La explicación razonable del prolongado retiro de Isabel ha de estar en relación con el anuncio a María, donde por dos veces (Lc 1,26 y 36) se hace referencia a la concepción portentosa de la esposa de Zacarías. Justamente la señal que el ángel ofrece a María es la concepción de Isabel, que está ya en el *sexto mes*. Tal vez el ocultamiento de la madre del Precursor es un recurso literario para que resulte ser María la primera conocedora de la concepción de Isabel, como ésta parece serlo de la concepción de María (Lc 1,39ss).

En esta hipótesis, la artificiosa e inverosímil prolonga-

ción del ocultamiento de Isabel se convierte indirectamente en un argumento a favor de la historicidad del dato cronológico de Lc 1,26.36. Sólo el hecho real de que Juan fuera concebido cinco meses antes que Jesús pudo obligar al autor de Lucas 1 —interesado en que María fuera la primera conocedora del «milagro»— a organizar su relato de forma que nadie *durante los cinco primeros meses* descubriera el embarazo de Isabel.

CAPÍTULO IV

LA ANUNCIACION A MARIA

1. TIEMPO Y LUGAR

El relato de la Anunciación a María comienza, como hemos visto igualmente en el anuncio a Zacarías, con una indicación cronológica: ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ.

Absolutamente hablando, podría referirse al sexto mes del año: sobre todo teniendo en cuenta que *Jubileos* 16,12 dice que Dios visitó a Sara y le concedió concebir *en el sexto mes del año*[1].

Pero la mención en el v.24 de los *cinco meses* de ocultamiento de Isabel sugiere que en nuestro caso se haga referencia al sexto mes del embarazo de la madre del Bautista; sospecha que parece confirmarse en el v.36, donde el ángel anuncia a María que su «pariente Isabel ha concebido un hijo en su vejez, y éste es el *sexto mes* para la tenida por estéril».

VÖLTER admite que se refiera al sexto mes del embarazo de Isabel; pero la indicación cronológica serviría para datar, según él, la visita que Gabriel hacía a la madre de Juan en el relato original baptista, y que Lucas convirtió en visita de María a Isabel, tras añadir por su cuenta el actual relato de la Anunciación a la Virgen[2]. Sus argu-

[1] Con todo, es muy difícil precisar cuál era el sexto mes del calendario judío. Para unos, el año comenzaba con el mes de Tišri y el sexto era el mes de Adar, anterior al de Nisán (marzo-abril); estaríamos, pues, en nuestro febrero-marzo, que prevaleció como fecha de la Encarnación (25 de marzo) en la liturgia romana cuando, a partir de mediados del siglo IV, se fijó la Navidad en el 25 de diciembre. Para otros, en cambio, el año debía comenzar con Nisán (cf. Ex 12,1; Est 3,7; 8,9) y entonces el sexto mes debía ser Elul (agosto-septiembre).—Cf. U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi* (Romae, P.I.B., 1933) p.36s.

[2] DANIEL VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911) p.17s.

mentos no pueden ser más endebles: el paralelismo con el anuncio del nacimiento de Sansón (Jue 13), donde el ángel habla primero a la madre sola y luego al padre y a la madre; y el hecho de que la visita llene del Espíritu Santo a Isabel (Lc 1,41), cosa que, según Völter, va mejor si se trata de un ángel (!!!).

En cualquier caso, piensa SPITTA que la datación de Lc 1,26 no sirve para fijar la fecha del nacimiento de Jesús, puesto que Lc 1,26-38 refiere un anuncio muy anterior a la fecha del nacimiento. Jesús nació «en aquellos días» (Lc 2,1), que son «el día de su manifestación (de Juan) a Israel» (Lc 1,80); y esta manifestación hubo de suceder cuando Juan tenía ya al menos 20 años, como se desprende de los evangelios, para los cuales el movimiento inaugurado por el Bautista es sensiblemente anterior al ministerio de Jesús [3].

A la datación cronológica sigue la ubicación geográfica del episodio. Se dice que el ángel es enviado εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρέθ. La ausencia de las tres últimas palabras en el cod. Beza y en algunos mss. de la Vetus Latina carece de importancia [4].

Γαλιλαία, del hebreo גליל - גלל, significa círculo o región, circunscripción o distrito (en italiano, *circondario)* y designa en Palestina la parte norte de la Cisjordania. Comprendía poco más o menos los territorios de las tribus de Aser, Zabulón y Neftalí. En ella se encontraban las 20 fortalezas que Salomón cedió al Rey de Hiram a cambio de las aportaciones de sus súbditos a la construcción del Templo (3 Re 9,11), y en las que, por lo tanto, podían vivir tranquilamente los paganos. De ahí el nombre de «Galilea de los Gentiles» en Is 9,1 (cf. Mt 4,15) y de «Galilea de los extranjeros» en 1 Mac 5,15. En el tiempo a que hace referencia Lc 1,26 pertenecía al Reino de Herodes el Grande, a cuya muerte el año 4 antes de Cristo pasó a constituir,

[3] F. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die hymnen in Luke 1 und 2:* ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente p.290s.—Por su parte, LUTTEROTH, *Le recensement de Quirinius en Judée* (Paris 1865) p.31-35, cree que «el día de la manifestación de Juan a Israel» pudo ser la edad de 12 años cuando es llevado al Templo y comienza a estar obligado a la Ley.

[4] Véase, no obstante, R. LEANEY, *The Birth Narratives in St. Luke and St. Matthew:* NTS 8 (1961/62) 158-166, concretamente p.161s.

junto con Perea, la tetrarquía de su hijo Herodes Antipas. Formó parte más tarde del reino de Herodes Agripa I (41-44). Fue gobernada por Procuradores romanos hasta la Guerra del 67, si bien algunas ciudades —entre ellas Tiberíades y Tarijea (Magdala)— pertenecieron a Herodes Agripa II desde el año 55 hasta su muerte hacia el año 92.

Ναζαρέθ no es siquiera mencionada en el Antiguo Testamento, ni en Flavio Josefo, ni en el Talmud. Con razón podía Natanael extrañarse de que de ella pudiera salir cosa buena (Jn 1,46). La más antigua mención de Nazaret se encuentra en un fragmento de mármol procedente de las excavaciones llevadas a cabo en Cesarea junto al mar durante el verano de 1962. Se trata de una lista de las 24 familias sacerdotales que se sucedían en el servicio del Templo (cf. 1 Crón 24,10) con la indicación de su respectivo lugar de residencia. La inscripción pertenece al siglo IV o III antes de Cristo. Y en ella se dice: *El turno 18 Hapizzez (Haphses) en Nasoret*[5]. El nombre, derivado del hebreo נזר, significa «guarda», «vigía», «atalaya», sin duda porque lo era su situación en la vertiente meridional del monte Es-Sikh asomada a la llanura de Esdrelón. En Isaías 11,1 se describe al futuro Mesías como נזר = «retoño» del tronco de Jesé. El hecho de que el Mesías sea frecuentemente descrito como descendiente del tronco davídico parece haber dado pie a Mt 2,23 para relacionar el origen nazaretano de Jesús con «lo dicho por los profetas: que será llamado nazareno»[6].

[5] Cf. M. AVI-YONAH, *L'inscription «Nazareth» à Césarée*, en «Bible et Terre Sainte» 61 (1964) 2-5.

[6] Entre la abundantísima bibliografía sobre el tema, puede verse: J. HALÉVY, Ναζοραῖος, en «Revue Semitique» 11 (1903) 232-239; H. ZIMMERMANN, *Nazaräer (Nazarener Mt 2,23*: ZDMG 74 (1920) 429-438; W. GASPARI, *Mt 2,23 nach alttestamentlichen Voraussetzungen*: ZNW 21 (1922) 122-127; U. HOLZMEISTER, *«Quoniam Nazareus vocabitur» (Mt 2,23)*: VD 17 (1937) 21-26; S. LYONNET, *«Quoniam Nazareus vocabitur»*, en «Biblica» 25 (1944) 196-206; W. F. ALBRIGHT, *The Names «Nazareth» and «Nazorean»*: JBL 65 (1946) 397-401; A. MÉDEBIELLE, *«Quoniam Nazareus vocabitur» (Mt 2,23)*, en «Studia Anselmiana» 27/28 (1951) 301-326; M. BLACK, *Nazoraios*, en *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford, Clarendon, ²1954) p.143-146; BERTIL GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini: Nazoräer und Iskariot* (Uppsala, Gleerup, 1957) p.5-36; E. ZOLLI, *Nazarenus Vocabitur*: ZNW 49 (1958) 135-136; J. G. REMBRY, *«Quoniam Nazareus vocabitur» (Mt 2,23)*, en «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 12 (1961/62) 46-65; E. SCHWEIZER, *Er wird Nazoräer heissen (zu Mc 1,24; Mt 2,23)*, en *Judentum, Urchristentum, Kir-*

La ciudad está a unos 140 kilómetros al Norte de Jerusalén y a la altura de unos 300 metros sobre el nivel del mar.

2. La destinataria (v.27)

El v. 27 describe a la protagonista del anuncio, destacando su condición de virgen desposada.

El mensajero es el mismo del anuncio a Zacarías (ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ), que, como allí, también aquí es enviado (ἀπεστάλη) por Dios.

La destinataria, María, es calificada παρθένος ἐμνηστευμένη.

De suyo παρθένος puede significar tanto la «mujer que no ha tenido relaciones sexuales con varón», como la simple «muchacha joven» o «no casada», prescindiendo de la referencia sexual [7]. Y así en los LXX παρθένος traduce indistintamente los tres términos hebreos (בתולה - נערה - עלמה), de los cuales sólo el primero significa expresamente «mujer que no ha conocido varón» o «a la que no ha conocido varón» (Gén 24,16; Jue 21,12; Ex 22,15; Dt 22,19), mientras que los otros dos indican preferentemente muchacha joven. Ejemplo clásico de esta plurivalencia de παρθένος en los LXX es el caso de Gén 24,16, donde el mismo término griego traduce las expresiones hebreas נער - בתולה. Se dice de Rebeca que era *joven* de muy buen ver

che. Festschrift für Joachim Jeremias (Berlin 1964) 90-93; J. A. Sanders, *Nazoraios in Mt 2,23:* JBL 84 (1965) 169-172; H. H. Schaeder, Ναζαρήνος - Ναζωραῖος, en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 879-884; E. Zuckschwardt, *Nazoraios in Matth 2,23:* TZ 31 (1975) 65-77; W. B. Tatum, *Matthew 2,23. Wordplay and Misleading Translations:* BibTrans 27 (1976) 135-138; D. B. Taylor, *Jesus of Nazaret:* ExpTim 92 (1981) 336-337; H. P. Rüger, *Nazareth-Nazara-Nazarenos-Nazoraios:* ZNW 72 (1981) 257-263.

[7] Sobre el uso ambiguo de παρθένος, cf. C. H. Dodd, *New Testament Translation Problems I* (artículo póstumo publicado por C.F.D. Moule): BibTrans 27 (1976) 301-311, concretamente p.301-305; a favor del sentido de virginidad estricta en nuestro pasaje, J. Carmignac, *The Meaning of Parthenos in Luke 1,27* (A reply to C. H. Dodd): BibTrans 28 (1977) 327-330.—Sobre los diversos términos bíblicos, cf. H. M. Orlinsky, art. *Virgin* en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York and Nashville, Abingdon Press, 1976) p.939-940.

y *virgen*, la cual no había conocido varón. El TM emplea נער en el primer caso y בתולה para el segundo: los LXX emplean παρθένος en ambos casos.

Todavía en la literatura rabínica hay una tercera acepción, que recientemente ha puesto de relieve G. VERMES [8]: Virgen sería la «mujer que no ha tenido la primera menstruación», aunque haya tenido hijos. Absolutamente hablando, la hipótesis es posible, si la primera ovulación de una mujer es fecundada. Más aún, si tras el primer parto, vuelve a quedar embarazada antes de la regla subsiguiente, podría ser en este sentido madre virgen de dos hijos; y así sucesivamente. Los testimonios aducidos son fundamentalmente éstos: Según la Mishna (*Nidda* 1,14) es virgen «la que no ha visto sangre (de menstruación) aunque esté casada». En la Tosefta (*Nidda* 1,6) Rabi Eliezer ben Hyrkanos dice: «Llamo virgen a quien no ha visto nunca la sangre (de la menstruación), aunque esté casada y tenga hijos, hasta que la vea por vez primera». Y el Talmud de Jerusalén (*Nidda* 1,49a) comenta la anterior definición de la Mishna: «Es virgen en cuanto a la menstruación, pero no es virgen en cuanto a la señal de la virginidad (no rotura del himen). Algunas veces es virgen respecto a lo último, pero no es virgen respecto a la menstruación».

En base a esta documentación Vermes sugiere tímidamente y SCHEIFLER afirma abiertamente [9] que ése es el alcance de παρθένος en Lc 1,27: María habría concebido de su matrimonio normal con José, pero su concepción habría sido precoz (anterior a su primera regla) y en ese sentido virginal.

Ocurre, sin embargo, que la aducida sutileza de la Mishna es totalmente ajena al pensamiento bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, el cual sólo co-

[8] GEZA VERMES, *Jesus the Jew* (London 1973) p.218s. En la misma línea J. MASSINGER FORD en dos artículos *Levirate Marriage in St. Paul (1 Cor 7)*: NTS 10 (1964) 361-365, y *The Meaning of «Virgin»*: NTS 12 (1966) 293-299, se había esforzado en probar con textos de la *Mishna* que *virgen* puede significar una casada si no ha tenido la regla o no tiene 13 años, la viuda joven de un primer matrimonio, y una divorciada tras simple desposorio (a la que se oponen las que 1 Tim 5,3-16 llama «quae vere viduae sunt»).

[9] J. R. SCHEIFLER, *La vieja Navidad perdida. Estudio bíblico sobre la Infancia de Jesús*, en «Sal Terrae» (1977) 835-851.

noce la doble acepción de παρθένος antes mencionada: jovencita en edad (casada o soltera), y mujer (joven o anciana) que no ha tenido relaciones sexuales con varón. El contexto suele aclarar en cada caso cuál de las dos acepciones hay que elegir, o si el término debe tomarse en sentido cumulativo: joven intacta.

En nuestro caso, es evidente que María, según va a confesar más adelante (Lc 1,34), es virgen en sentido sexual: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω [10]. Pero seguramente era además jovencita, y παρθένος le va asimismo muy bien como indicativo de edad.

Los que, como más adelante veremos, consideran interpolado el v.34 que exige la interpretación sexual de παρθένος piensan que el término debería quedar impreciso en 1,27 y limitado a su acepción más genérica de mujer joven. Pero el razonamiento no es válido, porque la autenticidad del v.34 es indudable.

Piensan otros que el relato lucano de la Anunciación a María presenta un clímax ascendente que culmina en el anuncio expreso de la concepción virginal por obra del Espíritu Santo. El autor piensa que María es virgen en sentido sexual y que como tal va a concebir; pero no quiere decirlo desde el principio y deja su primera frase en la imprecisión característica del término παρθένος.

Personalmente pienso que el relato pone el acento en la condición de desposada que implícitamente supone la virginidad en sentido sexual. La expresión exactamente recurre en Dt 22,23, donde se contempla el caso de la violación de una desposada. La situación jurídica es la misma que en nuestro caso, y es descrita como en Lc 1,17: παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρί = נער(ה) בתולה מארשה לאיש [11].

Cuando se trata de violación de una virgen no desposada (Ex 22,15), la situación jurídica es παρθένον ἀμνήστευτον, que en hebreo suena בתולה אשר לא ארשה.

Nos hallamos, pues, en Lc 1,17 ante una expresión jurídica que indica la situación de virgen desposada, y afirma

[10] Cf. Alejandro Diez Macho, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.71-79.

[11] Así retraducen Lc 1,27 —suprimiendo נער(ה)— Resch y Delitzsch.

en recto el estado social de desposada, y en oblicuo, al menos como presunción, la condición de virgen en sentido sexual.

La «virgen» que protagoniza la Anunciación de Lc 1,26-38 estaba en aquel momento ἐμνηστευμένῃ ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ (Lc 1,27).

Lucas no precisa más.

Mateo, en cambio, puede ayudarnos a concretar el verdadero alcance de la situación jurídica de María.

Cuando aparezcan los signos de su embarazo y José dude sobre la actitud que deba tomar frente a ella, Mateo dirá (Mt 1,18) que estaba μνηστευθεῖσα... τῷ 'Ιωσήφ, el cual ('Ιωσήφ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς) recibirá del ángel el encargo de παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου (Mt 1,20), cosa que José realizará puntualmente (καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ: Mt 1,24).

¿Cuál era, según estos datos, la verdadera situación de María y José en el momento de la doble anunciación y en qué cambió tras la visión en sueños de José?

Ya en los Comentarios de los Santos Padres aparecen diferencias de opiniones que se repiten en los comentaristas posteriores y perduran hasta nuestros días. Piensan unos que María y José vivían, ya *casados*, en la residencia de este último; que la intención de José era *despedirla* ocultamente, y que el consejo del ángel fue *retenerla* [12]. Opina, en cambio, la mayoría que estaban simplemente *desposados* y María estaba aún en casa de sus padres o parientes; que José pensaba *repudiarla* en secreto, y que el encargo del ángel

[12] Así H. DIEPEN, *Cum esset desponsata. Ean geval van theologische exegese*, en «Ons Gelof» 28 (1946) 147-167; D. FRANGIPANE, *Utrum Beata Virgo María ab angelo salutata iam in domo Ioseph ut coniux fuerit:* VD 25 (1947) 99-111; C. M. HENZE, *Beatissima Virgo, cum caelestem excepit nuntium, S. Ioseph non solis sponsalibus, sed nuptiis iuncta erat et cum eo habitabat*, en «Divus Thomas» (Piacenza) 51 (1948) 46-58; ID., *Bezeichnet «desponsata» in Mt 1,18 und Lk 1,27 und 2,5 eine Verlobte oder eine Vermählte?*, en «Theologische-Praktische Quartalschrift» 101 (1953) 308-313; C. LATTEY, *«Ad Virginem desponsatam viro» (Lc 1,27):* VD 30 (1952) 30-33; T. FAHY, *The Marriage of Our Lady and St. Joseph*, en «Irish Theological Quarterly» 24 (1957) 261-267; J. LEAL, *Una virgen desposada (Lc 1,27):* CB 9 (1952) 145-147; ID., *José, su marido, como era bueno y no quería afrentarla, tenía pensado dejarla ocultamente, (Mt 1,19):* CB 9 (1952) 215-217.

fue *conducirla a su propia casa* realizando así la segunda y definitiva ceremonia del matrimonio [13].

La razón fundamental de estas discrepancias es el escaso y poco seguro conocimiento que se tiene acerca del derecho y las costumbres matrimoniales judías en tiempo de Cristo. Tal conocimiento es escaso y poco seguro, porque carecemos de fuentes contemporáneas del Nuevo Testamento. No sabemos con seguridad en qué medida lo establecido en la legislación mosaica seguía en vigor por esas fechas, ni en qué grado las prescripciones talmúdicas, de varios siglos después, estaban ya en uso cuando vivieron María y José. Pudieron las ordenaciones mosaicas haber caído en desuso, y tal vez todavía no habían entrado en vigor las posteriores prescripciones talmúdicas.

Con toda certeza se puede dar por vigente en tiempo de Cristo lo que, habiendo sido establecido en la legislación mosaica, aparece reglamentado en los rabinos. Con arreglo a este principio se puede dar por seguro:

— Que el matrimonio judío en tiempo de Cristo constaba de dos actos distintos, temporalmente separados: los *esponsales* o concertación del matrimonio y la real celebración del mismo mediante la *conducción de la esposa a casa del esposo*. La diferencia y separación entre los dos aparece claramente en Dt 29,7 cuando, junto a las otras dos causas eximentes del servicio militar (haber edificado una casa y no haberla estrenado; haber plantado una viña y no haberla disfrutado), se menciona asimismo la de haber *desposado* una mujer y no haberla *conducido:* אשר ארש אשה ולא לקחה = ὅστις μεμνήστευται γυναῖκα καὶ οὐκ ἔλαβεν αὐτήν. Coincide la tradición rabínica posterior que llama frecuentemente al primer acto ארוסין (adquisición) o קדושין (santificación, separación), y al segundo נשואין (conducción). Se dice en Exodus Rabba 15(79b): «En el tiempo presente Dios es para el pueblo de Israel como el varón desposado; al final, en el tiempo mesiánico, será la celebra-

[13] Véanse los principales argumentos de esta opinión en G. M. Perrella, *Beata Virgo María, cum caelestem excepit nuntium, Sancto Ioseph sponsalibus solis, non vero nuptiis, iuncta erat,* en «Divus Thomas» (Piacenza) 35 (1932) 378-398; 519-531; U. Holzmeister, *Quaestiones biblicae de Sancto Ioseph:* VD 22 (1944) 202-224 (concretamente 202-212); Id., *De nuptiis S. Joseph:* VD 25 (1947) 145-149 (contra Frangipane).

ción del matrimonio». La terminología al designar ambas acciones es idéntica en la Biblia y en la literatura rabínica: desposar es ארש - ארס, y conducir a casa נשא o לקח.

— El primer acto (ארוסין) convertía a los *desposados* en verdadero *marido* (איש - בעל = ἀνήρ) y *mujer* (אשתו = γυνή). Recuérdese Gén 29,21 donde Jacob, que ha desposado a Raquel al precio de siete años de servicio a su padre (Gén 29,18), pasados éstos, le dice a Labán: «Dame mi mujer (את אשתי = τὴν γυναῖκα μοῦ) porque se ha cumplido el plazo y quiero entrar a ella»[14]. De hecho, las prescripciones rabínicas consideran *viuda* a la desposada cuyo esposo fallece antes de la boda. Así *Jebamot* 6,4 y *Kethuboth* 4,2 distinguen entre la viuda que queda tal después de *qiddusin* y la que enviuda después de *nissu'in*. Sólo con esta última considera prohibido *Jebamoth* 6,4 el matrimonio con viuda que a los sacerdotes prohíbe Lev 21,13s. Y *Jebamoth* 4,10 extiende a la *desposada* viuda la ley del levirato. *Nedarim* 10,1 hace extensiva al simple *desposado* la facultad de invalidar los votos que al *marido* concede Núm 30,7-9.

— La *infidelidad de la simple desposada* era castigada con la pena de lapidación. Así lo establecía para ambos cómplices Dt 22,23-25 si el «adulterio» se comete en la ciudad, donde la mujer pudo gritar en caso de violencia; para el hombre solo, si el crimen ocurrió en el campo donde, aunque gritare, la mujer no pudo ser oída. *Sanhedrin* 7,4.9 mantiene esa pena sólo para el caso de adulterio con mujer *desposada;* si se tratare de mujer casada *(conducida)*, la pena debía ser estrangulación *(Sanhedrin* 11,1.5).

Junto a estas prescripciones relativas a los esponsales y al matrimonio judíos, que con toda probabilidad estaban en vigor en tiempos del Nuevo Testamento, hay otras cuya vigencia entonces es muy problemática porque el silencio del Antiguo Testamento sugiere una época tardía para su introducción, o porque la contradicción entre la praxis bíblica y la rabínica no nos permite saber cuándo tuvo lugar el cambio.

Nada dice la Biblia sobre el posible *repudio de una despo-*

[14] Tal vez se trata de una desposada viuda en Joel 1,8, donde se dice a Sión que llore como una *virgen*... al *marido* de su juventud. בתולה... על בעל... נעוריה = ἐπὶ τὸν ἄνδρα αὐτῆς τὸν παρθενικόν.

sada; pero *Gittin* 6,2 da por supuesto la necesidad de hacerlo *mediante libelo* de repudio, al establecer que éste puede serle entregado a ella o a su padre.

En otro orden de cosas, mientras los textos bíblicos parecen permitir la *conducción de la esposa a casa del marido* en cualquier momento a partir de los desposorios y la historia bíblica presenta casos variadísimos, las prescripciones rabínicas son taxativas: entre uno y otro acto —desposorios y conducción— debía mediar un año si la desposada era soltera; un mes, si era viuda de anterior matrimonio (*Kethuboth* 5,2 y 57b). Asimismo, la conducción a casa del esposo debía tener lugar en jueves si era viuda; pero si era soltera, en miércoles, para que el marido pudiera denunciar cuanto antes a los tribunales —que se reunían en jueves— la posible comprobación de que la esposa no había ido virgen al matrimonio (*Kethuboth* 1,1).

Oscuro queda —por las mismas razones apuntadas— si antes de la conducción a casa del esposo estaban permitidas las *relaciones conyugales plenas.* La Biblia no dice nada. Los escritos rabínicos tampoco son muy explícitos. Más que ley obligatoria, parece que era cuestión de decencia la prohibición de cohabitar maritalmente en casa de los padres de la novia, a la que hace referencia Rabí Levi (alrededor del año 200), para el cual «comer los ácimos en la parasceve de la Pascua (es decir, antes de las vísperas, que era el tiempo legítimo) es como tener comercio carnal con la esposa en casa del suegro» y «el que tal hace en casa del suegro es azotado». La Mishna parece reconocer (*Kethuboth* 1,5; *Jebamoth* 4,10) que los desposados en Judea podían hacer uso del matrimonio antes de la boda. Si el Talmud de Babilonia (*Kethuboth* 12a) advierte que en Galilea eran más severos, ello debe atribuirse tal vez a la mayor presencia en la región de habitantes extranjeros que, habituados al derecho romano, establecían mayor distinción entre los desposorios (simple promesa de futuro) y el matrimonio propiamente dicho. Entre los mismos judíos, con el tiempo fue cediendo la importancia y valor matrimonial de los desposorios, que terminaron siendo una mera promesa acompañada de la *traditio anuli* o entrega del anillo.

A la luz de estos datos arqueológicos podemos recons-

truir la situación en que se encontraban María y José al momento de la Anunciación.

'Εμνηστευμένη y μνηστευθεῖσα indican evidentemente el estado que resultaba tras el acto de los esponsales judíos: María estaba simplemente *desposada.*

Μνηστεύω —que en el Nuevo Testamento sólo recurre en estos tres pasajes: Mt 1,18; Lc 1,27 y 2,5— en la versión de los LXX traduce siempre ארש אשה = adquirir mujer, que corresponde al primer acto del matrimonio judío. Si Lucas considera a María desposada ἀνδρί, y Mt llama a José ὁ ἀνὴρ αὐτῆς y a María τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ya hemos visto que los desposorios judíos convertían a los esposos en verdaderos *marido* y *mujer.* Mayor dificultad entraña la presencia como lección variante de ἐμνηστευμένη en Lc 2,5, donde expresa la situación social de María en el viaje a Belén con José para el empadronamiento. Todo hace pensar que para esas fechas ya había tenido lugar la conducción de María a casa de José a la que hace referencia Mt 1,20.24 y con la cual terminaba el tiempo de los desposorios y se consideraba plenamente realizado el matrimonio. Tanto si ἐμνηστευμένη es aquí una glosa —falta en algunos códices que sólo tienen γυναικί, y recurre en otros acompañada de γυναικί— como si es la lectura original, su inclusión es debida, sin duda, al propósito de recalcar la concepción virginal. 'Εμνηστευμένη era expresión válida para indicar virginidad, porque ésta se presumía en toda desposada, si no era viuda.

Lo cierto es que μνηστευθεῖσα en Mt 1,18 y ἐμνηστευμένη en Lc 1,27 indudablemente expresan el estado de una mujer ya desposada, pero todavía en el espacio de tiempo anterior a la conducción a casa del esposo, ya que el primer evangelista, para decir que el ángel le pidió esto a José (Mt 1,20) y que José lo realizó (Mt 1,24), emplea el verbo παραλαμβάνω con que los LXX traducen 19 veces לקח אשה [15] y 9 veces נשא אשה [16], que son los términos bíblicos

[15] Cf. Gén 4,19; 6,2; 19,14; 21,1; 24,4; 36,2; Ex 6,25; 21,10; 34,16; Dt 24,1.3.4; 25,5; Jue 14,2.3.8.; 1 Sam 25,43; 3 Re 7,8.

[16] Véanse Jue 21,23; Rut 1,4; Esd 9,2.12; 10,44; Neh 13,25; 2 Crón 11,21; 13,21; 24,3.—Unica excepción 2 Crón 11,21 (εἶχεν).

clásicos para indicar el segundo acto del matrimonio, la conducción de la esposa a casa del marido.

Los argumentos de los que sostienen que ἐμνηστευμένη significa «plenamente casada y habitando ya en casa de José», pueden verse en FRANGIPANE, artículo citado en la nota 12. Prevalecen las consideraciones subjetivas: así se evita que nadie pudiera pensar en un embarazo anterior a la boda; sólo estando casada, pudo María ausentarse tres meses en casa de Isabel y asistir a una parturienta (!!); así queda, finalmente, más claro en Lc 1,34 el previo voto de virginidad (a pesar de estar casada, no usa del matrimonio). El único argumento objetivo es el empleo de ἐμνηστευμένη en Lc 2,5, donde ciertamente ha tenido ya lugar la conducción a casa de José; pero la autenticidad es críticamente muy dudosa. En cuanto a Mt 1,18-25, traducen arbitrariamente συνελθεῖν por *matrimonio uti*, ἀπολῦσαι por *a domo dimittere*, y παραλαβεῖν por *domi retinere* o *reassumere*.

La mención de José, esposo de María, va acompañada de la expresión ἐξ οἴκου Δαυίδ que no sabríamos decir si se refiere a José o a María [17]. Me inclinaría a pensar que, tanto aquí como sobre todo en Lc 2,4, el autor de Lucas 1-2 piensa directamente en José. La reasunción en el estico siguiente del lejano παρθένος (καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ) en lugar de un simple αὐτῆς, da a entender que la anterior indicación ἐξ οἴκου Δαυίδ va referida a José [18]. En todo caso, con ello nada se dice sobre el origen davídico de María, ni en sentido afirmativo, ni en sentido negativo.

Si no hubiera más datos que éstos, la conclusión sería que, para el autor de Lucas 1-2, o la Virgen era de la mis-

[17] Cf. J. FISHER, *Der davidische Abkunft der Mutter Jesu biblische patristische Untersuchung*, en «Weidenauerstudien» 4 (1911) 1-115; J. LEAL, *De la casa de David (Lc 1,27)*: CB 9 (1952) 267-269.—Es sin duda exagerado afirmar, como hace GREGORIO ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* (Madrid, BAC, 1945) p.11, que es de fe que la Bienaventurada Virgen María era de la tribu de Judá y de la familia de David.

[18] No hay motivo suficiente para considerar glosa tardía la frase ἐμνηστευμένην ἀνδρί ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, como hace PAUL GÄCHTER, *Der Verkundigungsbericht*: ZKT 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p.330s, bajo el pretexto de que José no desempeña ningún papel en el resto del relato, y en base a que sin esa frase el texto fluye con mayor claridad y no choca con el v.34.

ma familia de David, o la cosa no tenía mayor importancia una vez que lo era José. Cualquiera de las dos hipótesis justificaría la seguridad con que el ángel va a decir, refiriéndose al hijo de María: «El Señor Dios le dará el trono de *David su padre»* (Lc 1,32).

Pero Lc 1,36 llama συγγενίς de María a Isabel, de la que ha dicho poco antes (1,5) que era ἐκ τῶν θυγατέρων 'Ααρών. ¿Pensó el autor de Lucas 1-2 que María era de la tribu de Leví?

Quede ante todo muy claro que esta suposición no comprometería el origen davídico de Cristo, que, como más adelante veremos, considero históricamente indudable, y que estaría suficientemente asegurado por la paternidad legal de José. Pienso, por tanto, que de suyo no tiene ninguna fuerza para probar el origen davídico de María la idea que se tenga sobre la ascendencia davídica de Jesús.

Sin embargo, de otra parte el hecho de que María sea llamada συγγενίς de una hija de Aarón, no significa necesariamente que ella fuera de la tribu de Leví. Bastaba, por ejemplo, que la abuela de la Virgen —abuela también o madre de Isabel, si suponemos a las dos protagonistas tía y sobrina— hubiera casado con un sacerdote. En esta hipótesis, serían levitas Isabel y la madre de la Virgen; pero si ésta última casó con uno de la familia de David, la Virgen pertenecería ya a la tribu de Judá [19].

Cierto que, frente a la tradición unánime del Nuevo Testamento coincidente en atribuir a Jesús ascendencia davídica [20], había otra corriente, representada por el *Testamento de los 12 patriarcas*, que consideraba ideal un Mesías ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ 'Ιούδα ὡς βασιλέα (*Test. Simeon* 7,2; cf. *Levi* 2,11; *Dan* 5,10; *Gad* 8,1; *José* 19,11). Esta creencia era explicable en la época de los asmoneos, sacerdotes que ostentaban el poder real; sobre todo teniendo en cuenta que el Mesías estaba anunciado como Rey y como Sacerdote (también era esperado como Profeta, pero en cuanto tal no tenía por qué pertenecer a determinada tri-

[19] Es la solución ofrecida —como más adelante veremos— por el comentario del sirio Iso'dad a que hace referencia E. NESTLE, *The relation of Mary and Elisabeth:* ExpTim 17 (1905) 140.
[20] Véase más adelante, al comentar Lc 1,32.

bu). Se comprende que en esta línea interesara presentar a Jesús como descendiente de Leví por parte de madre, ya que por José era descendiente de Judá.

En el resto del Nuevo Testamento no hay un solo pasaje que ofrezca el más leve apoyo a esta corriente. Hebreos rechaza expresamente la ascendencia levítica de Jesús (Heb 7,13s). Pero no sería nada extraño que el autor judío-cristiano, *de origen sacerdotal,* que escribió originalmente Lucas 1-2, simpatizara con esa idea y dejara voluntariamente ambigua la ascendencia de María. Porque es lo cierto que, tanto aquí como en Lc 2,4, pone todo el acento en la ascendencia davídica de José, sin afirmarla expresamente para María, y subrayando más adelante el impreciso parentesco de la Virgen con la hija de Aarón, Isabel.

Ello hace que la tradición cristiana primitiva, junto a afirmaciones tajantes del origen davídico de María como las de San Justino, San Ireneo, Tertuliano y el Protoevangelio actual, presente testimonios favorables a la ascendencia levítica de María, como el fragmento de Hipólito, San Efrén y San Agustín, partidarios de que en Cristo se han juntado las dos sangres (de Judá y de Leví). Bien es verdad que ninguno considera a la Virgen hija de sacerdote, cosa que expresamente rechaza San Agustín [21].

Es frecuente en los partidarios del origen davídico de María argumentar de la obligación o costumbre de casarse con miembros de la misma tribu.

La argumentación es absolutamente inconsistente.

En primer lugar, porque la pertenencia de María a la misma tribu de Judá a la que pertenecía José no lleva consigo necesariamente pertenecer a la casa de David.

Y en segundo lugar, porque no consta que existiera la mencionada obligación o costumbre. Mientras las tribus ocuparon en exclusiva o al menos mayoritariamente cada una su propio territorio, era normal que los matrimonios tuvieran lugar entre miembros de la misma tribu. Pero a la vuelta de la cautividad vivieron muy mezcladas. Y nunca hubo obligación estricta de unirse matrimonialmente dentro de la misma tribu, salvo en el caso de la *hija única*

[21] *Contra Faustum* 23,9: ML 42,471.

heredera de tierras, que debía hacerlo «con uno de un clan de la tribu de su padre» para que el patrimonio familiar no pasara a miembros de otra tribu [22]. No consta que María tuviera hermanos [23]; pero tampoco se sabe que heredara tierras, único caso en que estaba obligada a casarse con miembros de su propia tribu [24].

En resumen: es posible que María perteneciera a la casa de David; pero también es posible que no.

La cuestión no interfiere en la ascendencia davídica de Jesús, que está garantizada por la paternidad legal de José.

En todo caso, el autor de Lucas 1-2, que afirma expresamente el origen davídico de Jesús (Lc 1,32), no muestra interés por atribuírselo a María. Ello indica evidentemente la procedencia original judío-cristiana de nuestro relato que, a pesar de la concepción virginal, atribuye a José la transmisión a Jesús de la ascendencia davídica. Más aún: la falta de precisión en aclarar el origen tribal de María, y la discreta insinuación del parentesco con Isabel (Lc 1,36) pudo ser intencionada en el autor de Lucas 1-2 para congraciarse a los partidarios de la doble línea (davídica y levítica) del Mesías esperado: un indicio más para adscribir la autoría de estos dos primeros capítulos de Lucas a los círculos sacerdotales del primitivo cristianismo jerosolimitano.

Καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.

El nombre es el último trazo en la descripción que el relato evangélico hace de la protagonista del segundo anuncio de Gabriel. Se llamaba María, como la hermana de Moisés. Curiosamente es un nombre que nadie, después

[22] Así Núm 36; cf. Núm 27,1-11.—Véase ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p.62-65.

[23] Cf. U. HOLZMEISTER, *Cur S. Joseph iter Bethlehemiticum susceperit et Maria eum comitata sit (Lc 2,4)*: VD 22 (1942) 263-270, concretamente p.269: ID., *Genealogia S. Lucae (Lc 3,23-38)*: VD 23 (1943) 9-18, concretamente p.18 nota 2.

[24] Piensan algunos que así debió ser, puesto que tuvo que empadronarse (Lc 2,5). Y así se explica —dicen— que, a pesar de su voto de virginidad, decidiera casarse por obedecer a la Ley. Cf. JUAN LEAL, *De la casa de David (Lc 1,27)*: en CB 9 (1952) 267-269.—Tampoco está probado que el empadronamiento de Lucas 2,1ss tuviera que ver con la posesión de tierras.

de la hermana del Caudillo del Exodo, lleva en el Antiguo Testamento; pero que en tiempos de Jesús era frecuentísimo. Aparte de su madre, lo lleva María Magdalena, la madre de Santiago el Menor y de José, la mujer de Cleofás, la hermana de Lázaro, la madre de Juan Marcos según Hechos 12,12, y una cristiana de Roma a la que saluda San Pablo en Rom 16,6.

Por cierto que la Virgen es mencionada por su nombre 18 veces en el Nuevo Testamento: de ellas, 13 por Lucas (12 en la Infancia y una en Hech 1,14); 4 por Mateo (3 en la Infancia y una en el episodio de Nazaret: 13,55); una por Marcos (en el mismo episodio de Nazaret: 6,3); nunca por Juan. Lucas emplea la forma Μαριαμ 11 veces y Μαρια 2; Marcos sólo Μαρια y Mateo las tres veces de la Infancia Μαρια y en 13,55 Μαριαμ.

La forma adoptada para las demás mujeres que llevan ese nombre en el Nuevo Testamento es siempre Μαρια, salvo en el caso de la Magdalena, que 14 veces es llamada Μαριαμ y 9 Μαρια. Resulta muy problemático, por tanto, deducir conclusiones del empleo de una y otra forma [25].

También es problemático —y de escasa utilidad exegética y teológica— pronunciarse sobre el origen del nombre y su posible significado etimológico [26].

[25] Cf. R. LE DEAUT, *Mirjam soeur de Moïse et Marie Mère du Méssie,* en «Biblica» 45 (1964) 198-219.

[26] Para la historia de las opiniones sobre el particular, cf. OTTO BARDENHEWER, *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben* (Freib. in Brisg., Herder, 1895), que llega a enumerar unas 60 etimologías; C. BECKERMANN, *«Et nomen Virginis Maria» (Lc 1,27):* VD 1 (1921) 130-136; E. VOGT, *O nome de Maria a luz de recentes descobertas arqueologicas:* REB 1 (1941) 473-481; ID., *De nominis Mariae etymologia:* VD 26 (1948) 163-168.

Sobre el origen, tuvo mucha aceptación la hipótesis aventurada por F. X. ZORELL, *Was bedeutet der Name Maria?:* ZKT 39 (1906) 356-360, que lo hacía proceder de Egipto, donde lo llevó la hermana de Moisés: sería un nombre teóforo, compuesto de myr(t) = amada de + la abreviatura de Yahveh que en los nombres propios suele acabar en *yam.* Le seguía con entusiasmo Beckermann; pero el propio ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Parisiis, Lethielleux, 1931) col.798, se retracta porque «ut ex vocis *meri* transcriptione assyr. *mai* et graeca μι apparet, R pronuntiari desierat».

En cuanto a la etimología, aparte de esta opinión de Zorell, merecen ser citadas: la de BARDENHEWER, a quien sigue J. S. BADCOCK, *Luke 1,27: The Virgin's name was Mary,* en «Theology» 23 (1931) 42s, y que se inclina por מרא = gruesa, robusta (en Oriente = hermosa); la de H. GRIMME, *Der name Mirjam:* BZ 7 (1909) 245-254, que lo hace derivar de רום (alto) y

Los numerosos estudios sobre el particular constituyen un imponente monumento de amor y devoción a María. Y en su comprensible afán de que el significado atribuible al nombre convenga en este caso a la persona que lo lleva, forman una encantadora letanía de alabanzas a la Virgen.

Pero en la pluma del autor de nuestro relato la indicación del nombre no pasa de ser un elemento de lo que pudiéramos llamar el carnet de identidad de la protagonista.

La Virgen se llamaba María.

Un nombre, por lo demás, muy corriente en su tiempo.

3. Aparición y saludo del ángel (v.28)

El relato del anuncio a María es muy sobrio al describir la aparición del ángel. Falta, como es natural, la escenografía litúrgica de la aparición a Zacarías; no habrá la autopresentación que allí Gabriel hizo de sí mismo más tarde; no se emplea la clásica forma ὤφθη, correspondiente al וירא hebreo, que se suele usar en estos casos (Gén 17,1; 18,1; Jue 6,12; 13,3); ni siquiera se vuelve a mencionar el ángel del que se ha dicho en el v.26 que fue enviado por Dios a la Virgen; es el sujeto implícito —en algún códice, explícito— de la simple frase: καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν.

Tampoco se describe el escenario donde tiene lugar el encuentro. El participio εἰσελθὼν sugiere un lugar cerrado. La tradición de la fuente, recogida en el *Protoevangelio de Santiago* (XI,1) y en el *Pseudo-Mateo* (IX,1), es una inven-

מ abreviatura de מח (pariente) = Pariente o consanguínea del Altísimo («plus que risquée» llamaba Lagrange a esta interpretación); la atribuida a San Pedro Canisio (c.1577), según el cual se derivaría de מרה (ser rebelde) y habría sido el nombre dado a la hermana de Moisés por sus padres, que deseaban *rebelarse* contra el Faraón; y la preferida por E. Vogt que, en base al verbo רום, piensa en la forma מרים justificada por el ugarítico según el testimonio de H. Bauer, *Die Gottheiten von Ras Samra:* ZAW 51 (1933) 81-101, concretamente p.87; y 53 (1935) 54-59, concretamente p.59).

Lagrange, *Evangile selon S. Luc* (Paris, Gabalda, 1948), p.27s, opinaba que el nombre de la hermana de Moisés pudo ser participio *hiphil* de ראה, puesto que era profetisa; pero que en tiempos de Cristo el nombre no hacía referencia a la hermana del Caudillo del Exodo que dejó mal recuerdo (Núm 12,1ss), sino que debía proceder del arameo מרא = princesa o señora.

ción que contradice al texto evangélico, y que obligó a los autores apócrifos a desdoblar la Anunciación en dos escenas: el saludo junto a la fuente (lugares citados) y el resto del parlamento angélico en casa de la Virgen (*Protoevangelio* inmediatamente: XI,1s.; *Pseudo-Mateo* tres días después: IX,2) [27].

El saludo del ángel a María consta de tres términos: una invitación a la alegría, un epíteto que sustituye al nombre, y la afirmación de que Dios está con ella. La frase εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν falta en los mejores códices y parece una inclusión por influjo de Lc 1,42, donde ciertamente es original.

Más arriba (p.63) hemos anotado que el motivo literario del saludo del ángel sólo se da aquí y en el anuncio de la misión de Gedeón (Jue 6,12). Deducir de ahí que, como aquél, el anuncio a María sea un relato de vocación, me parece excesivo. Pienso que el esquema genérico de anuncios —común a las anunciaciones previas de nacimiento y a los relatos de vocación— propicia entre ambos subgéneros un intercambio recíproco de motivos propios. Este caso sería un ejemplo.

Χαῖρε en la literatura griega clásica y helenista, así como en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, es una forma corriente de saludo: así saluda Judas al Maestro (Mt 26,49), los soldados en sus burlas a Jesús (Mt 27,29), Jesús resucitado a las mujeres (Mt 28,9), los apóstoles en el encabezamiento de la Carta con ocasión del Concilio de Jerusalén (Hech 15,23), Claudio Lisias al Procurador Félix (Hech 23,26), Santiago al comienzo de su carta (Sant 1,1), San Juan en el v.10 de su segunda Carta. También era saludo en los libros tardíos del Antiguo Testamento: 1 Mac 10,18.25; 11,30.32; Tob 7,1 (S).

Como saludo lo entendieron en Lc 1,28 la Vulgata, que tradujo por *Ave*, y la Peshitto, que interpreta *Paz* en la línea del saludo hebreo שלום.

A partir de 1939 y en varios escritos posteriores,

[27] Por respeto a esta tradición apócrifa, el santuario griego ortodoxo de San Gabriel en Nazaret fue construido en las proximidades de la Fuente de la ciudad, *Ain Sitti Mariam*.

S. LYONNET [28] propuso que el χαῖρε de Lc 1,28 debía traducirse por *¡Alégrate!*, como una invitación a la alegría mesiánica al estilo de Zac 9,9; Sof 3,14-17; Joel 2,21-23. No se trata del saludo griego como traducción del hebreo שלום; ya que cuando Lucas piensa en el simple saludo hebreo, traduce como Juan 20,19.21.26: εἰρήνη ὑμῖν (Lc 10,5; 24,36). Cierto —reconoce Lyonnet— que en Hech 15,23 y 23,26 Lucas emplea χαιρεῖν como saludo; pero los destinatarios son en ambos casos de ambiente helenista.

En los tres pasajes del Antiguo Testamento que Lyonnet aduce para ilustrar Lc 1,28, los LXX emplean χαῖρε en correspondencia respectivamente con רני (Sof 3,14), con גילי (Joel 2,21; Zac 9,9), y con גילו (Joel 2,23). En los tres casos el contexto es claramente mesiánico, y la invitación a la alegría expresada por los verbos רנן y גיל va acompañada, como en Lc 1,30, de la recomendación tranquilizadora «No temas» (Sof 3,15.16; Joel 2,21.22; en Zac no aparece, pero Juan 12,15 al citar el pasaje sustituye el χαῖρε de Zac 9,9 por μὴ φοβοῦ). Más aún: los tres pasajes mencionados se dirigen a la Hija de Sión, que Lc 1,28 personificaría en la Virgen. De las 80 veces que los LXX emplean el verbo χαιρεῖν, 20 veces expresan con él la alegría por un acto salvífico, anuncio o promesa de Dios.

La sugerencia de Lyonnet tuvo gran aceptación.

La hicieron suya: LAURENTIN [29], que insiste en la idea de María — personificación de la Hija de Sión, BENOIT [30], HUGH [31], de TUYA [32] y numerosas versiones modernas, en-

[28] S. LYONNET, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, en «Biblica» 20 (1939) 131-141; *Virginité et maternité divine d'après le récit de l'Annonciation*, en *Virgo Immaculata* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae a. 1954) vol.XVII (Romae 1958) p.125-156, concretamente p.138-142; *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna:* ScuolCatt 82 (1954) 411-446; *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge*, en «Ami du Clergé» 66 (1956) 33-48; *L'Annonciation et la mariologie biblique*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) vol.IV (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967) p.59-72.

[29] RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957).

[30] PIERRE BENOIT, *L'Annonciation:* AssSeign 6 (1955) 40-57.

[31] JOHN HUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p.90-101.

[32] MANUEL DE TUYA, *Valoración exegético-teológica del «Ave gratia plena»:* CT 83 (1956) 3-27.

tre ellas la *Bible de Jérusalem*[33]. Se oponen a la nueva traducción STROBEL[34], RÄISÄNEN[35], BROWN[36], JOÜON[37]. No se pronuncia claramente CONZELMANN[38]. Por su parte, SAHLIN[39] desarrolla la relación de María con la Hija de Sión, que divulgaría más tarde el inglés HEBERT[40] y acogerían con entusiasmo G.A.F. KNIGHT[41], LEANEY[42], LAURENTIN[43], MAX THURIAN[44].

En toda esta controversia, ciertas cosas aparecen claras y otras no tanto.

Me parece fuera de duda que χαῖρε connota *alegría* etimológicamente y en la intención refleja del autor de Lucas 1-2. Es la significación básica de χαίρω, derivado o en todo caso relacionado con χαρά. Aunque se tratara del simple saludo griego, pienso que en la pluma del autor (léase, traductor) de Lucas 1-2, tan obsesionado por el tema de la alegría que los acontecimientos por él narrados proporcionan (Lc 1, 14.41.44.47.58; 2,10), la connotación de gozo —subyacente a la fórmula clásica de saludo— no pudo menos de ser reflejamente sentida y expresada. Se comprende por ello que los Padres griegos, sensibles a este in-

[33] Como traducción probable lo presentaba la edición francesa (Paris, du Cerf, 1961); como texto, la española (Bilbao, Desclée, 1975).

[34] A. STROBEL, *Der Gruss an Maria.* Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt: ZNW 53 (1962) 86-110, que sigue viendo en χαῖρε un saludo normal.

[35] H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinski, Suomalainen Tiedeakatemia, 1969) p.86-92.

[36] RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.319-324.

[37] P. JOÜON, *L'Annonciation:* NRTh 66 (1939) 793-798, concretamente p.797 nota 8.

[38] H. CONZELMANN, art. χαίρω, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol.IX (Stuttgart, Kohlhammer, 1973) col.350-362.

[39] HAROLD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.99-102; *Jungfru Maria Dottern Sion,* en «Ny kyrliq Tidskrift» 8 (1949) 102-124.

[40] A. G. HEBERT, *The Virgin Mary as the Daughter of Zion,* en «Theology» 53 (1950) 403-410.

[41] G. A. F. KNIGHT, *The Virgin and the Old Testament,* en «Reformed Theological Revue» (Australia) 12 (1953) 1-13.

[42] A. R. C. LEANEY, *The Gospel according to St. Luke* (New York, Harper, 1958).

[43] Obra citada en la nota 29.

[44] MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église* (Taizé 1962) p.19-27.

dudable matiz de χαῖρε, comenten en términos de alegría el pasaje de Lc 1,28 [45].

No es tan claro —y resulta difícil determinar— qué texto hebreo traduce χαῖρε. Cierto que si el traductor encontró el saludo hebreo שלום, lo normal hubiera sido traducir εἰρήνη σοι; pero si, al verter la expresión siguiente por κεχαριτωμένη, percibió la aliteración con el saludo griego χαῖρε, pudo preferir a la traducción literal la equivalencia dinámica, adelantándose al consejo de San Jerónimo: «Non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabam sequimur, perdamus intelligentiam» [46]. Es la sugerencia de Räisänen [47]. Pero pienso que pudo suceder al revés: si el original presentaba en hebreo algún fenómeno de aliteración como supuso Lyonnet [48] (por ejemplo, רני חנינה o רני מוחנה), ello mismo movería al traductor a intentar algo parecido en griego. Traducido רני por χαῖρε, resultaba tentador traducir חנינה o מוחנה por κεχαριτωμένη.

En resumen: χαῖρε puede traducir el simple saludo hebreo שלום por el correspondiente saludo griego, o bien los imperativos רני, como en Sof 3,14, o גילי, como en Joel 2,21.23 y Zac 9,9, o שישי como en Lam 4,21 [49]. En cualquier caso, la connotación de alegría en relación con el acontecimiento mesiánico que se anuncia creo que es indudable.

Lo menos seguro para mí en toda la construcción Lyonnet-Sahlin y sus seguidores es la referencia a la Hija de Sión como si ésta hubiera de estar personificada en María de Nazaret. Ni se prueba la referencia de Lc 1,28 a los pasajes mencionados donde se habla de la Hija de Sión, ni la designación de María como virgen (Lc 1,27) recomien-

[45] Cf. Lyonnet, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, en «Biblica» 20 (1939) 131-141, concretamente p.136-139.
[46] S. Jerónimo, *Epist.106*,29,2: ML 22,847.
[47] H. Räisänen, o.c. p.90-91.
[48] Art. cit. en «Biblica» 20 (1939) p.134.
[49] Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Dobleday, 1977) p.322, piensa que Lucas emplea el saludo εἰρήνη ὑμῖν en 10,5 y 24,36, porque allí reproduce fuente semita, mientras que aquí usa el saludo griego χαῖρε porque no está traduciendo, sino componiendo directamente en griego. Tendría que explicarnos Brown por qué aquí Lucas se olvida de imitar a los LXX.

da su identificación con la Virgen Hija de Sión, ya que el apelativo recurre a menudo en mensajes de condenación: Amós 5,2; Is 23,12; 37,22; Jer 14,17; 18,13; 31,21s. Sólo en Jer 31,3-4 tiene contexto amable.

Κεχαριτωμένη.—Como en el anuncio a Gedeón, el saludo del ángel no menciona el nombre de María, sino que lo sustituye por un epíteto que equivale a un cambio de nombre que la protagonista recibe del mensajero divino, y que sin duda —como ocurre frecuentemente en la Biblia con los cambios de nombre— dice relación con su nueva misión futura [50]. Lo que en Lc 1,28 es un simple participio de pretérito perfecto, en el caso de Gedeón (Jue 6,12) es una frase que consta de un nombre adjetival (גבור) construido con un sustantivo de significación sinónima (חיל), tanto que los códices A y B de los LXX permutan en griego los términos traduciendo respectivamente δύνατος τῇ ἰσχύι-ἰσχυρὸς τῶν δυνάμεων. (La Vulgata traduce: *virorum fortissime.)*

La construcción equivale, según creo, a lo que recoge Joüon en su *Grammaire de l'hébreu biblique*, par. 141 m, donde atribuye un matiz superlativo al grupo genitival de dos sustantivos sinónimos o de significación semejante. En nuestro caso equivaldría, por tanto, a llamar a Gedeón *valerosísimo* o *fortísimo*. Que el apelativo tenga aquí valor de nuevo nombre está claro por el contraste entre la cualidad que le atribuye y la ocupación actual del futuro héroe que, acobardado, está majando trigo clandestinamente en el desván de la casa por miedo a los madianitas (Jue 6,11). El nuevo nombre no expresa cualidades que el protagonista posea; indica algo que Dios gratuitamente le va a conceder. Cuando, más tarde, el ángel anuncia a Gedeón su nuevo quehacer de luchador contra los madianitas (Jue 6,14), le dirá que lo haga con *ese valor* —que él ciertamente no tenía, pero que Dios le ha concedido con la imposición del nuevo nombre—: πορεύου ἐν τῇ ἰσχύι σου (en hebreo בכחך זה).

[50] Sobre el cambio de nombre de lugares o de personas en el Antiguo Testamento, cf. Otto Eissfeldt, *Renaming in the Old Testament*, en *Word and Meanings* (Festschrift D. Winton Thomas) (Cambridge 1968) p.69-79.—Reproducido en alemán *Ummennungen im Alten Testament*, en *Kleine Schriften* 5 (Tübingen 1973) 68-76.

Gabriel saluda a la Virgen con el apelativo κεχαριτωμένη, que la Vulgata tradujo *gratia plena.* Como en el saludo a Gedeón, va acompañado de la expresión Κύριος μετὰ σοῦ. Como allí, también aquí el ángel, al anunciar a la Virgen su misión futura de Madre del Mesías, se fundará en esta condición de κεχαριτωμένη: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ.

A la vista de estos curiosos paralelismos, ¿sería muy aventurada la hipótesis de que el traductor griego de Lc 1,28 hubiera encontrado en el Proto-Lucas hebreo una construcción semejante a la de Jueces 6,12, a base de dos nombres o de adjetivo y sustantivo de la misma raíz o de significación sinónima, que hubiera traducido por la forma clásica de un participio perfecto de un verbo con matiz de plenitud? En esta hipótesis, κεχαριτωμένη equivaldría a un superlativo de la cualidad fundamental encerrada en la raíz hebrea, y podría traducirse en nuestro caso por *agraciada en sumo grado.*

LYONNET [51] y SAHLIN [52] retraducen κεχαριτωμένη por מוחנה. Pienso que el paralelo con Jue 6,12 nos autoriza a suponer que el traductor de Lc 1,28, en lugar del simple participio מוחנה, debió leer algo equivalente a un superlativo resultante de la repetición de un sustantivo de cualidad o de dos sinónimos: מוחנה הרצון o bien מוחנה החן o acaso רצון החן לך o, como en Zac 4,7, חן חן לך.

DELITZSCH [53] prefiere ver a la base de Lc 1,28 אשת חן, como dice el texto hebreo de Ecclus 9,8 en un contexto donde ciertamente se habla de la hermosura física de la mujer. No me parece probable, ni siquiera verosímil, que el saludo del ángel se refiera a la belleza corporal de María, y por ello no considero aceptable en este caso una expresión consagrada por el uso en este sentido. Con Delitzsch coincide MÉDEBIELLE [54].

El verbo griego χαριτόω es poco frecuente en el mundo bíblico [55]. En el Nuevo Testamento, fuera de nuestro pasa-

[51] Art. cit. en «Biblica» 20 (1939) p.134.

[52] *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.102.

[53] FRANZ DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London 1954) p.100.

[54] A. MÉDEBIELLE, art. *Annonciation:* DBS vol.I (1926) col.262-297.

[55] LAMBERT en un artículo publicado en «Abside» (1954) 405-406 que no he logrado verificar, pero que cita M. DE TUYA, *Valoración exegético-teoló-*

je, sólo recurre en Ef 1,6, donde Pablo habla de la gracia con que Dios nos agració —o de la que Dios nos ha colmado— en su amado Hijo (τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ). En el Antiguo Testamento aparece en Ecclus 18,17 para designar al hombre dadivoso que une la generosidad de la limosna a las buenas palabras; algunos manuscritos la emplean en Ecclus 9,8 para la hermosura física de la mujer de la que el sabio aconseja apartar los ojos con el fin de no pecar (ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς εὐμόρφου κεχαριτωμένης = העלים עין מאשת חן). Símmaco la emplea para traducir גבור תמים (hombre sin tacha) de Sal 18,26.

Los abundantes estudios filológicos sobre κεχαριτωμένη [56] han llevado a algunas conclusiones que pueden considerarse definitivamente adquiridas y a otras más o menos probables.

Los verbos griegos en -οω (por tanto, χαριτόω) son de suyo *causativos*. En este caso, además, χαριτόω —derivado de χάρις— es, como todos los verbos denominativos, preferentemente *factitivo:* causar gracia, constituir en gracia, hacer objeto de favor o benevolencia... De suyo no significa plenitud, aunque puede significarlo por el contexto. En nuestro caso, parece evidente el sentido abundancial.

Filológicamente no hay nada que objetar a la versión Vulgata: *gratia plena* [57], que coincide con la Peshitto, boh. sah. y Vetus Ital. Pero, como observa acertadamente VERD [58], el adjetivo latino *plenus* expresa calidad antes que cantidad *(plenus lepra = leprosus);* más que abundancia objetiva indica totalidad subjetiva (lleno de ceniza = todo cubierto de ceniza). Determinado el alcance de lo que haya de entenderse por *gratia*, κεχαριτωμένη = *gratia plena*, como epíteto de la Virgen, significará que *toda* María que-

gica del «Ave gratia plena»: CT 83 (1956) 3-27, lo encuentra empleado sólo 12 veces entre los siglos II antes de Cristo al V después de Cristo.

[56] Cf. J. FANTINI, Κεχαριτωμένη *(Lc 1,28). Interpretación filológica,* en «Salmanticensis» 1 (1954) 760-763; I. RODRÍGUEZ, *Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación (Lc 1,26ss),* en «Helmantica» 81 (1957) 223-256; G. M. VERD, *Gratia plena. Sentido de una traducción:* EE 50 (1975) 357-389.

[57] Cf. F. STUMMER, *Beitrage zur Exegese der Vulgata:* ZAW 62 (1949-1950) 152-167, concretamente p.161-167.

[58] G. M. VERD, art. citado en la nota 56.

da afectada y *en abundancia* por ello. Reaparece, pues, el matiz superlativo del cual hablábamos más arriba: superlativo que considerábamos explícito en el saludo a Gedeón y posiblemente implícito en el texto hebreo original de Lc 1,28 que motivó la versión κεχαριτωμένη.

El contenido básico del causativo χαριτόω es sin duda χάρις.

Pero nos hallamos ante un concepto que en el cristianismo experimenta una notable evolución semántica.

Χάρις en griego significó originalmente el atractivo físico y el agrado que en otros produce; pasó luego a indicar la disposición favorable de benevolencia hacia otros y los dones en que normalmente se plasma; por influjo del Antiguo Testamento, el Nuevo emplea el término para significar preferentemente en sentido activo la benevolencia de Dios y de Cristo hacia los hombres, y en sentido pasivo la benevolencia de que los hombres son objeto por parte de Dios o de Cristo. Un paso más y χάρις serán todos los dones gratuitos que provienen de esa benevolencia divina (redención, justificación, gloria), dones que para cada hombre se concretan en lo que se ha llamado gracia santificante, gracias o ayudas actuales, bienaventuranza eterna, carismas.

El problema está en saber a qué tipo de χάρις se refería el autor de Lc 1,28 al llamar a María κεχαριτωμένη [59].

Me resisto a creer que pensara en el *simple atractivo físico* de María, como en Ecclus 9,8, y que el saludo se haya de reducir, por tanto, a un piropo banal. Pero igualmente me parece ajeno a Lc 1,28 —por extraño al primitivismo viejotestamentario de todo el relato— el tecnicismo teológico tardío de ver en χάρις formalmente la *gracia santificante*. Excluidos estos dos extremos que señalan el comienzo y el fin en la larga evolución semántica de χάρις, pienso que el am-

[59] Cf. N. Cambe, *La* ΧΑΡΙΣ *chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le* ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ: RB 70 (1963) 193-207.—No considero metodológicamente válido proyectar sobre Lc 1,28 el posible concepto lucano de gracia, porque no estoy seguro de que el tercer evangelista sea el autor original de Lucas 1-2, y no veo suficientemente probada la sugerencia de Cambe que cree descubrir en nuestro relato cierto carácter apocalíptico, a tenor del cual María sería bienaventurada por ser beneficiaria de la revelación del Hijo de Dios.

biente bíblico y más concretamente neotestamentario en que se escribe Lucas 1-2 sugiere entender χάρις de la benevolencia de Dios hacia los hombres manifestada en la obra salvífica que se realiza en Cristo. Dado que el participio de perfecto pasivo κεχαριτωμένη hace a María objeto —sujeto pasivo— de esa benevolencia divina en forma permanente y superlativa, pienso que debería traducirse *Agraciadísima*[60].

No se trata de méritos, sino de privilegio.

Es claramente un don gratuito. Su alcance deberá medirse por el contexto.

El favor divino de que la Virgen es objeto consiste en la elección para Madre del Hijo de Dios, con todo lo que esa elección en sí comporta. No se expresan formalmente por κεχαριτωμένη todas las gracias que, *de hecho*, en el plan de Dios, lleva consigo la Maternidad divina de María. Se nos dirán a lo largo del proceso de la revelación neotestamentaria plena. Aquí no están formuladas, sino simplemente de manera global indigitadas. El autor de Lc 1,28 piensa y expresa la benevolencia y predilección de Dios hacia María, que está a la base de lo que Ella va a representar en la obra salvífica.

Ὁ Κύριος μετά σοῦ. Con la misma frase con la que empieza el saludo del Angel de Yahveh a Gedeón (Jue 6,12) termina el de Gabriel a María.

La expresión recurre más de 50 veces en la Biblia[61]. 24

[60] Curiosamente dos códices de la Vetus Latina, el *Palatinus* (e) y *el de Munich* (q) leen Lc 1,28 *Ave gratificata.*—Cf. Christine Mohrmann, *Ave, Gratificata,* en «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 5 (1951) 1-6, según la cual la literatura cristiana era muy dada a traducir en *ficare* los causativos griegos. Piensa Mohrmann que la traducción mencionada no triunfó por el peligro de confusión con el deponente vulgar *gratificari* (= al griego χαρίζομαι) que significaba *recompensar.* No cree que en la sustitución por *gratia plena* (Vulgata) pesaran las versiones sirias antiguas, que, en cambio, habían ejercido gran influencia en el cod. *Palatinus* según Vogels.

[61] Las estudia exhaustivamente U. Holzmeister, *«Dominus Tecum»:* VD 8 (1928) 363-369; 23 (1943) 232-237; 257-262. Véase también W. C. van Unnik, *«Dominus vobiscum»: Bacground of a liturgical formula,* en *New Testament Essays.* Studies in Memory of T. W. Manson (Manchester 1959) 270-305, que en las p.276-279 examina la diversa significación de la frase en todos los pasajes del Antiguo Testamento donde recurre, y que al ocu-

veces aparece en boca del mismo Dios o de sus mensajeros, casi siempre en contexto de *investidura para una misión* (Ex 3,12; 4,12; Dt 31,23; Jos 1,5.9; 3,7; Jue 6,12.16; 2 Sam 7,9; 1 Crón 17,8; Jer 1,8.19; 15,20; Mt 28,20), siempre *prometiendo su asistencia* a individuos (Gén 26,24; 31,3; 3 Re 11,38; Hech 18,10) o a su pueblo (Is 41,10; 43,2.5; Jer 30,10s.; 42,11; 46,28). Otras 22 veces la encontramos en boca de hombres o del hagiógrafo deseando o afirmando la presencia de Dios y su apoyo a individuos o al pueblo: en ocasiones para cumplir una misión (Dt 20,1; Jos 1,17; 1 Sam 10,7; 17,37; 1 Crón 22,11.16; 28,20); a veces no pasa de ser un *simple saludo* (Rut 2,4) o *despedida* (2 Sam 14,17).

Con frecuencia, cuando Dios o el hagiógrafo lo afirman en contexto de investidura para una misión, suele ir acompañado de la recomendación *¡No temas!* (Jos 1,9; Jer 1,8.19; Dt 31,8; 1 Crón 28,20; Hech 18,10); recomendación que se encuentra también en ocasiones donde no se trata de misión, sino de simple promesa de ayuda (Gén 26,24; Dt 20,1; Is 41,10; 43,2.5; Jer 30,10s; 42.11; 46,28).

Notemos, finalmente, que los autores del Nuevo Testamento dicen que el Señor estaba con Jesús (Jn 3,2; Hech 10,38) y el mismo Jesús afirma que el Padre está con El (Jn 8,29; 16,32).

Como denominador común de este abundantísimo empleo bíblico de nuestra frase podríamos señalar el sentido de *presencia dinámica de Dios en apoyo del hombre,* especialmente en circunstancias difíciles o para llevar a cabo acciones que requieren necesariamente la ayuda de Dios. La presencia simultánea de la recomendación ¡No temas! subraya la dificultad para cuya superación se promete o afirma la ayuda divina. Tanto la compañía de Dios como la invitación a superar el miedo tienden a convertirse en motivos tópicos. Y por ello algunas veces no queda claro si la frase expresa una realidad o un deseo.

En Lc 1,28 ὁ Κύριος μετὰ σοῦ podría ser un motivo tópico, al igual que el μὴ φοβοῦ de 1,30. Pero evidentemente el autor no pudo menos de percibir la oportunidad de su em-

parse de Lc 1,28 en las p.288s. sostiene que Lc 1,26-38 es la historia de la vocación de María por su paralelismo con el relato de Gedeón en Jue 6.

pleo al comenzar el relato de un acontecimiento que, de una parte, va a necesitar ineludiblemente la intervención extraordinaria de Dios para la concepción virginal y, de otra, va a tener como resultado una presencia inefable e insospechada de Dios en el seno de María. Quizá por eso —para que no se entendiera como un simple tópico banal— no quiso empezar con la consabida frase el saludo del ángel a María, sino que la reservó para el final como la explicación y fundamento últimos de la alegría que debe inundar a la Virgen y de su privilegiada condición de Agraciadísima.

4. Turbación de María y palabras tranquilizadoras del ángel (Lc 1,29s)

En la mente del autor de Lucas 1-2 el saludo del ángel no es un simple saludo banal.

La turbación que en Zacarías provocó la *visión* del ángel y que se tradujo en un *temor* reverencial (Lc 1,12), aquí es producida *por las palabras* de Gabriel y hace que María se tenga que plantear la cuestión del *origen* de este saludo.

Lo normal era que el motivo literario de la turbación —proveniente del esquema teofánico— se relacionara, como en el caso de Zacarías, con la *aparición angélica*. Pero no es así. El autor de Lucas 1-2 lo relaciona con el contenido del saludo. Para él la importancia de lo que está refiriendo no radica en la presencia del ángel, sino en lo que el ángel ha empezado a revelar.

El verbo διαταράσσω es absolutamente *hapaxlegómenon* en toda la Biblia (no aparece en el resto del Nuevo Testamento, ni en los LXX). De suyo, διαταράσσω sería a ταράσσω lo que *perturbarse* a *turbarse*[62]. Pero en la κοινή desaparecen esas diferencias, porque los verbos con preposición invaden el terreno de los simples. De hecho, la turbación de María que διεταράχθη no va acompañada del temor que se apode-

[62] No andaba en lo cierto filológicamente San Bernardo, cuando apoyado en la Vulgata («turbata est») escribía: «Se turbó, pero no se perturbó: el haberse turbado fue vergüenza, el no haberse perturbado fue fortaleza» (Sermo 3 super *Missus est*).

ró de Zacarías, el cual, sin embargo, simplemente ἐταράχθη.

No tienen consistencia crítica las variantes textuales (Vet. Lat., syph. gg Amb Aug.) que atribuyen la turbación a lo que la Virgen *vio*, y que son armonización con Lc 1,12 o simples consideraciones piadosas[63]. Tampoco es auténtica la añadidura *cum audisset* de la Vulgata, que parece ser una corrección *ad sensum* del *cum vidisset* de la Vet. Lat., apenas autorizada por algún códice aislado (el 1194) y por algunos testigos de Taciano.

El verdadero motivo de la turbación de María es ἐπὶ τῷ λόγῳ[64], que evidentemente se refiere al anterior parlamento de Gabriel (ὁ ἀσπασμὸς οὗτος)[65]. Mejor que muchos comentaristas piadosos, entendió el alcance de la frase ya en el siglo IX el *Libellus de Nativitate Mariae:* «Virgo autem quae iam angelicos bene noverat vultus, et lumen coeleste insuetum non habebat, neque angelica visione territa, neque luminis magnitudine stupefacta, sed in solo eius sermone turbata est, et cogitare coepit qualis ista salutatio tam insolita esse posset, quidve portenderet vel quem finem esset habitura» (IX,2).

El efecto de la turbación (διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος) sugiere que en la mente del autor del relato María ha entendido —o por lo menos, ha barruntado— la importancia de las palabras del ángel, y se pregunta (o mejor, sopesa las razones en favor de las diversas hipótesis) sobre el origen, naturaleza y categoría de *tal* saludo. El

[63] Tal vez se basaba en esta lectura San Ambrosio cuando pensaba que la *forma humana del ángel* fue lo que turbó a María *(De Officiis* 1,8; *In Lucam* 2,8: ML 15,1636). San Jerónimo, que no aceptaba esa lectura de la Vetus Latina, daba, sin embargo, la misma explicación: «Imitetur Mariam, quam Gabriel solam in cubiculo suo reperit, et ideo forsitan timore perterrita est, quia virum, quem non solebat, aspexit» *(Epist. ad Laetam* 7: ML 22,874).

[64] A. M. Lobina, *Turbata est in sermone eius (Lc 1,29),* en «Revista Biblica» (Argentina) 21 (1959) 15-21 sostiene que María se turbó por *el conjunto de lo que estaba sucediendo,* y arguye del valor real (y no simplemente conceptual) del término hebreo דבר (= λόγος). Creo que sustancialmente está en lo cierto. Pero tal vez no sea necesario apoyarse en el valor real de דבר que aquí parece referirse claramente al *discurso del ángel.* De hecho, las retraducciones de Resch y Delitzsch (דברו) lo suponen así.

[65] Cf. H. Windisch, art. ἀσπασμός en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol.1 (Stuttgart, Kohlhammer, 1933) col.494-500, especialmente p.497s.

verbo διαλογίζω lo emplea Lc 3,15 para indicar el tejemaneje que se traían los oyentes de Juan sobre si sería o no el Cristo. Quizá no anda lejos del auténtico sentido en nuestro pasaje Maldonado cuando escribe: «Más probable me parece la opinión de Eutimio que piensa haber dudado María si sería aquello una salutación divina o engañosa de parte del demonio» [66]. Porque la única vez, fuera de aquí, que ποταπός recurre en Lucas (7,39) es en boca del fariseo Simón, para el cual Jesús tendría que saber quién y de qué calaña (τίς καὶ ποταπὴ) era la mujer pecadora que le estaba tocando.

Pero creo que hay algo más.

Las otras veces que ποταπός aparece en el Nuevo Testamento connota un marcado acento de admiración hacia el sujeto al que determina: «¿Quién es éste (ποταπός) que los vientos le obedecen?» (Mt 8,27); «Mira qué piedras y qué estructuras (ποταποὶ)» (Mc 13,1); «¿Qué tal (ποταποὺς) conviene que seáis...?» (2 Pe 3,11); «Ved qué amor (ποταπὴν ἀγάπην) nos ha tenido el Padre» (1 Jn 3,1).

Parecería, según esto, que la turbación de la Virgen era debida a la extraordinaria importancia que le parecía descubrir en el *saludo aquel*. ¿Sería verdad lo que barruntaba? Por eso trataba de aclararse a sí misma qué clase de saludo era aquél.

La respuesta tranquilizadora del ángel comienza con la expresión clásica μὴ φοβοῦ (אל תירא), que recurre frecuentemente en los *relatos de teofanía o de apariciones angélicas* (Gén 28,13 —LXX—; Jue 6,23; Dan 10,12.19) [67], y de ahí pasó a los *de misión* (Gén 15,1; Dt 31,8; Jos 1,9; 8,1; Jer 1,8.19; 1 Crón 28,20), especialmente si se relacionan con la guerra santa [68], para terminar siendo en muchos casos una simple garantía de la ayuda prometida por Dios (Gén

[66] JUAN DE MALDONADO, *Comentarios a los Cuatro Evangelios.*—II. *Evangelios de San Marcos y San Lucas* (Madrid, BAC, 1951) p.299.

[67] Cf. L. KÖHLER, *Die Offenbarungsformel «Fürchte dich nicht» im A.T.*: STZ 36 (1919) 33ss.

[68] Véase H. M. DION, *The «Fear Not» Formula and the Holy War:* CBQ 32 (1970) 565-570; Cf. EGDAR W. CONRAD, *The «Fear not» Oracles in Second Isaiah:* VT 34 (1984) 129-152; *Fear not, Warrior: A Study of 'al-tirâ' Pericopes in the Hebrew Scripture* (Brown Judaic Studies: Atlanta: Scholars, 1985); *The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah:* CBQ 47 (1985) 656-663.

26,24; Dt 20,1; Is 41,10; 43,2.5; 54,4; Jer 30,10; 42,11; 46,28; Sof 3,15.16; Joel 2,21.22...).

En nuestro caso, no parece que tenga nada que ver con la teofanía o aparición angélica, que, como hemos visto, aparece muy difuminada en el relato, y que ciertamente no ha producido temor en la protagonista.

Pudiera hacer referencia a la misión futura de María que, aunque no se relaciona con la guerra santa, entrañará situaciones dolorosas y desagradables (Lc 2,34s) para la madre del niño cuyo nacimiento se anuncia.

Pero pienso que en esta ocasión es simple garantía de la ayuda necesaria para convertirse en la Madre del Mesías. Es verdad lo que presiente. Dios va a actuar en ella de manera extraordinaria.

Como razón para esa confianza, añade el ángel: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ.

La expresión *encontrar gracia ante alguien* (en hebreo siempre מצא חן בעיני) recurre 40 veces en el Antiguo Testamento, 13 en relación con Dios. Encuentran gracia a los ojos de Dios: Noé (Gén 6,8), Abraham (Gén 18,3), Lot (Gén 19,19), Moisés (Ex 33,12.13bis.16.17; 34,9; Núm 11,11.15), Gedeón (Jue 6,17), David (2 Sam 15,25). Los LXX traducen בעיני diversamente: ἐναντίον seis veces, ἐνώπιον dos, ἐν ὀφθαλμοῖς dos, y παρὰ con dativo tres veces (Ex 33,12.16; Núm 11,15). El autor (traductor) de Lucas 1-2 no emplea la traducción más frecuente en los LXX; pero pudo leer la frase hebrea normal con בעיני; su traducción por παρὰ no requiere necesariamente לפני, como retraducen Resch, Delitzsch y Sahlin.

El alcance de este segundo parlamento de Gabriel a María no parece dudoso: puede estar tranquila. Está en lo cierto. Dios va a hacer cosas grandes en ella, porque la quiere, «porque ha hallado gracia a sus ojos». Los místicos saben algo de esas seguridades por parte de Dios.

5. El anuncio del nacimiento de Jesús (Lc 1,31-33)

Como en el caso de Zacarías, el mensaje central de Gabriel a la Virgen comprende dos partes: el anuncio del nacimiento de Jesús, y la descripción de su misión futura.

El anuncio del nacimiento se hace con la clásica *fórmula trimembre* que se usa habitualmente en el Antiguo Testamento tanto para las anunciaciones previas como para los relatos posteriores al nacimiento de personajes importantes, según vimos más arriba (p.9): συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ... καὶ τέξῃ υἱόν... καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ... Es indudable que detrás de esta triple fórmula se encuentra la clásica construcción hebrea: הרה וילדת בן וקראת את שמו.

Pero sorprende que Lc 1,31 traduzca הרה por συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ. Lo mismo hace en Lc 2,21 cuando en la circuncisión de Jesús se le impone el nombre que le había dado el angel πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ [69]. Los LXX traducen הרה por ἐν γαστρὶ ἔχειν (Gén 16,4; Jue 13,3.5.7; Is 7,14), o por λαμβάνειν ἐν γαστρὶ (Gén 25,21; Ex 2,2; Núm 11,12) o simplemente por συλλαμβάνειν (Gén 4,1.17; 16,4; 29,32.33.34.35; 30,5.7.10.12.17.19.23); pero *nunca* por συλλαμβάνειν ἐν γαστρί.

La singularidad de la fórmula lucana en estas dos ocasiones sería una prueba más de que el autor de Lucas 1-2 no imita a los LXX. Nos hallaríamos ante la tendencia del griego κοινή a emplear los verbos compuestos de preposición como si fueran simples y en los mismos conjuntos en que clásicamente se usaban éstos.

Laurentin [70], empeñado en descubrir semejanzas entre el relato de la Anunciación y Sofonías 3,14-17, observa que el profeta expresa por dos veces (Sof 3,15b.17a) la presencia de Yahveh *en medio de Israel* con el término בקרב, y sugiere reconstruir el texto hebreo subyacente a Lc 1,31 así: והנה תהרי בקרבך ותלדי בן.

La sugerencia resulta muy forzada. Nunca קרב aparece construido con הרה. La única vez que por el contexto podría entenderse del seno materno (Gén 25,22), los LXX traducen acertadamente בקרבה por ἐν αὐτῇ (se trata de los dos hijos de Rebeca que, antes de nacer, se chocaban *dentro de ella)*. Por otra parte, la referencia a Sofonías, poco pro-

[69] En Lc 1,24 y 36 emplea simplemente συλλαμβάνω y en 21,23 ἐν γαστρὶ ἐχούσαις.
[70] René Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p.64-71.

bable en Lc 1,31, resulta absolutamente fuera de lugar en 2,21.

El nombre del hijo que va a nacer de María será Jesús.

La explicación del nombre, que se da en el anuncio a José (Mt 1,21) y en el que el Angel de Yahveh le hace a Agar sobre el nacimiento de su hijo Ismael (Gén 16,11), no recurre aquí ni en el caso de Juan.

'Ιησοῦς es la forma grecizada del hebreo ישוע compuesto de שוע (imperativo) y י (= יו) abreviatura de יהוה. Equivale, pues, a «¡Salva, oh Yahveh!»[71]. Con el mismo nombre figuran varios personajes de la Biblia: Josué, sucesor de Moisés y Caudillo de la conquista de Canaán; el autor del libro del Eclesiástico; un antepasado de Cristo según la genealogía de Lucas (3,29); un colaborador de Pablo (Col 4,11).

La explicación que del nombre se da en Mt 1,21 no es traducción literal, sino que indica el fundamento por el cual le va bien a Jesús («salvará a su pueblo de sus pecados»). Tal vez hay alusión a la etimología del nombre de Jesús en la aclamación de los samaritanos «Este es verdaderamente el *Salvador* del mundo» (Jn 4,42), y en la afirmación de Pedro ante el Sanhedrín: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos *salvarnos»* (Hech 4,12).

La descripción del futuro del Niño en los versículos 32-33 es claramente mesiánica. Se anuncia su grandeza, su categoría de Hijo del Altísimo y su condición de sucesor de David en un reinado perpetuo.

Para BROWN[72], el paralelo más cercano de esta descripción sería el oráculo de Natán (2 Sam 7,9-16), cuya interpretación mesiánica en tiempos de Cristo consta por el *Florilegio de Qumrân* (4Q 174), que en sus líneas 10-13 aplica al Mesías diversos elementos de la famosa profecía (Dios promete hacerle *grande,* consolidar el *trono* de su realeza

[71] Cf. F. X. ZORELL, *Was bedeutet der Name Jesu?:* ZKT 30 (1906) 764-766.

[72] RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.310s.

para *siempre*, tenerle por *hijo...)*. Pero también encontramos los temas de Lc 1,32-33 en otros pasajes: que será grande (Is 9,6); que tendrá especial relación filial con Dios (Sal 2,7; 89,27); que reinará sobre el trono de David (Is 9,6-7; Jer 23,5; 33,14-16); que su reino durará eternamente (Sal 89,4s.29s.37s.; Is 9,6s.; Dan 7,14.18.27...); que se restablecerá la casa de Jacob (Amós 9,14; Jer 23,5-8; 33,13-16; Ez 34,23...).

Examinemos brevemente los diversos elementos de la descripción.

Μέγας.—La primera afirmación destaca en modo genérico la grandeza del futuro niño, como había hecho en el anuncio a Zacarías respecto a Juan (Lc 1,15). Este había de ser «grande ante el Señor»; Jesús será simplemente grande, pero con la añadidura de que será llamado Hijo del Altísimo [73].

SAHLIN, consecuente con su prejuicio de que el Proto-Lucas hebreo sólo admitía la filiación divina de Jesús a partir del Bautismo, piensa que aquí ἔσται μέγας se refiere al crecimiento físico. Se trataría de una proposición temporal con apódosis introducida por un ו. El hebreo הוא יגדל ובן עליון יקרא deberá traducirse: «Cuando sea grande, será reconocido como Hijo del Altísimo» [74].

La complicada sugerencia de Sahlin no tiene en cuenta el paralelismo con otros anuncios donde la descripción del futuro del héroe comienza con la misma fórmula: οὗτος ἔσται ἄγροικος ἄνθρωπος... (Gén 16,12) ... ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου... (Lc 1,15) οὗτος ἔσται μέγας... (Lc 1,32). El hebreo de Gén 16,12 es claramente una oración sustantiva: והוא יהיה פרא אדם. Y en Lc 1,15 ἐνώπιον Κυρίου impide que ἔσται γὰρ μέγας pueda entenderse como proposición temporal.

La grandeza de Jesús se describe a continuación:

Υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.—Nos hallamos ante un claro

[73] W. GRUNDMANN, art. μέγας en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) vol.IV col.533-550 sostiene, p.536 nota 8, que, siendo Lc 1,26-38 transposición a María del anuncio a Isabel como defienden Völter y Norden, el título μέγας de Lc 1,32 se refiere también al Bautista.

[74] H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.113.

título mesiánico, que recalca la especial pertenencia del Mesías a Yahveh y las relaciones de afecto que reinan entre ambos. En un sentido lato Israel era hijo de Dios (Ex 4,22-24), e hijo de Dios era el justo en general (Sab 2,13.18). Pero de manera especial el título compete al Mesías, según el salmo 2,7, que la tradición primitiva aplica a Jesús en el Bautismo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) y en la Transfiguración (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35), así como Pablo en Antioquía de Pisidia (Hech 13,33) y el autor de la Carta a los Hebreos 1,5; 5,5.

Como título mesiánico lo emplean los endemoniados (υἱὸς τοῦ Θεοῦ: Mc 3,11 = Lc 4,41; υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου: Mc 5,7 = Lc 8,28), a los que Jesús manda callar porque «sabían que él era el Cristo» (Lc 4,41). Y como título mesiánico lo formula Caifás cuando le pregunta si es ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ (Mc 14,61) y cuando los sanhedritas, ante su respuesta a la pregunta de si él era el Cristo, concluyen: σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Lc 22,70).

En 4Q243, fragmento pseudo-daniélico de la Cueva IV, se lee: «Se dirá que es Hijo de Dios y ellos le llamarán Hijo del Altísimo» [75]. Sobre el alcance —teológico o simplemente mesiánico— del título, véase nuestro comentario a Lc 1,35b.

Las siguientes referencias al trono de David su padre, a su reinado sobre la casa de Jacob y a la perpetuidad de su reino, son otras tantas pinceladas que, con colores viejotestamentarios, dibujan a los ojos de María los trazos fundamentales de la imagen del Mesías esperado.

Καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Lc 1,32). Se anuncia que Jesús será el heredero del trono de David. Y al decir que éste era su padre, se afirma expresamente la ascendencia davídica de Jesús.

Hemos visto más arriba los pasajes del Antiguo Testamento que orientaban hacia un miembro de la dinastía davídica las esperanzas mesiánicas de Israel: la profecía de Natán (2 Sam 7,14-16), cuya interpretación mesiánica

[75] Cf. J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTS 20 (1973-74) 391-394.

aparece ya en 1 Crón 17,13-14 y recoge en tiempos de Cristo el *Florilegio de Qumrân* (4Q174, líneas 10-13); los salmos regios (2,7; 89,29-30; 110); y los conocidos cánticos de Isaías (9,6-7) y Jeremías (23,5; 33,14-16).

Las palabras del ángel anunciando a María que Dios había de dar a Jesús el trono de David su padre eran la afirmación evidente de su mesianidad.

¿Pero era Jesús hijo de David? [76]

El Nuevo Testamento abunda en textos explícitos que lo afirman.

Los Evangelios de la Infancia, a pesar de establecer indudablemente la concepción virginal de Jesús, tienen cuidado de dejar bien sentada la ascendencia davídica de su padre legal José, a través de las genealogías (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) y con afirmaciones expresas (Mt 1,20; Lc 1,27; 2,4). Realmente, esto bastaría para que Jesús pudiera ser considerado descendiente de David, aunque su madre —como συγγενίς que era (Lc 1,36) de Isabel ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών (Lc 1,5)— hubiera de ser considerada descendiente de Leví [77].

De hecho, la tradición sinóptica presenta el título de «Hijo de David» como una aclamación mesiánica popular dirigida a Jesús por los ciegos de Jericó (Mt 20,30s.; Mc 10,47s.; Lc 18,38s) y por las turbas el día de la entrada

[76] El tema ha sido muy discutido. El estudio más completo es el de C. Burger, *Jesus als Davidssohn.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, vol.98 (80) (Göttingen, Vandenhoeck, 1970).—Pueden verse también: W. Michaelis, *Die Davidsschonschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem,* en *Der historische Jesus und der kerygmarische Christus* (Berlin, Evangelische Verlag, 1962) p.317-330; E. Lohse, *Der König aus Davids Geschlecht,* en *Abraham unser Vater* (Festschrift Otto Michel) (Leiden, Brill, 1963) p.337-345 (suyo es también el artículo Υἱὸς Δαυίδ en TWNT); F. Neugebauer, *Die Davidssohn Frage:* NTS 21 (1974-75) 81-108; Raymond E. Brown, *Davidic Descent* (appendix II en *The Birth of the Messiah* [New York, Dobleday, 1977] p.505-512).—Sobre el valor del título en San Mateo, cf. A. Suhl, *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium:* ZNW 59 (1968) 57-81, especialmente p.62-69; J. M. Gibbs, *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David»:* NTS 10 (1963-64) 446-464; D. J. Kingsbury, *The Title «Son of David» in Matthew Gospel:* JBL 95 (1976) 591-602.

[77] E. Nestle, *The relation of Mary and Elisabeth:* ExpTim 17 (1905) 140, aduce la opinión expresada en el comentario del sirio Iso'dad, según el cual Isabel era hermana de Dina, de cuyo matrimonio con Zadok ben Jothan ben Eliezer (descendiente de David) nació Maria.—Sobre la ascendencia (davídica o levítica) de María véase más arriba, p.144-147.

triunfal en Jerusalén, donde, según Mt 21,9.15, gritaban: *¡Hosanna al Hijo de David!*, mientras que según Mc 11,10 decían: *¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!*, y según Lc 19,38: *¡Bendito el Rey que viene en nombre del Señor!* Por su parte, Mateo lo pone en boca de otro ciego (Mt 9,27) y en labios de la mujer cananea (Mt 15,22), y se lo hace decir a las turbas cuando presencian la curación del endemoniado mudo: «¿No será éste el Hijo de David?» (Mt 22,23).

Común a los tres sinópticos es la famosa conversación de Jesús con los fariseos (Mt 22,41-45; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44) en la que, a la creencia de que el Mesías debía ser *hijo de David*, Jesús contrapone el salmo 110,1, donde el santo rey le llama *Señor*. Se ha discutido mucho sobre el alcance de esta controversia [78]. Piensan algunos que el *logion* reflejaría una polémica contra el origen davídico del Mesías, exigido por la mayoría y necesariamente rechazable por los cristianos, dado que Jesús no podía exhibir pruebas de tal ascendencia. Pero tal opinión es absolutamente gratuita. La cuestión formulada por Jesús no niega que el Mesías deba ser descendiente de David. Se trata de un conocido procedimiento derásico que presenta aparentes contradicciones en la Biblia y busca la solución, no en negar ninguno de los supuestos, sino en conciliarlos. Más que rechazar el origen davídico, Jesús reclama para el Mesías una categoría superior a la de David: es hijo de David, pero será más grande que él.

La tradición joánica recoge la misma creencia popular en el origen davídico del Mesías. En 7,42 presenta la objeción que para el reconocimiento de su condición mesiánica constituía su procedencia nazaretana: «¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de donde era David?» Más tarde, al describir la entrada triunfal en Jerusalén, hace decir a las turbas: «¡Bendito el que viene en nombre del Señor, y *el Rey*

[78] J. A. FITZMYER, *The Son of David Tradition and Mt 22,41-46 and Parallels*, en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London, Chapman, 1971) p.113-126. Originalmente el mismo trabajo había sido publicado en «Concilium» 20 (1967) 75-87 bajo el título *The Dynamism of the Biblical Tradition.*

de Israel!» (Jn 12,13), aplicándole a renglón seguido el texto de Zac 9,9 que anuncia a la Hija de Sión la *venida de su Rey* (Jn 12,15). En Ap 5,5 uno de los Ancianos llama a Cristo «el león de la tribu de Judá y el Retoño de David» y en 22,16 Jesús se llama a Sí mismo «el Retoño y el Descendiente de David» (ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ).

Finalmente, el *Corpus Paulinum* afirma repetidas veces la ascendencia davídica de Jesús, desde la antiquísima profesión de fe de Rom 1,3 (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα) hasta 2 Tim 2,8 (ἐκ σπέρματος Δαυίδ), pasando por la declaración que Hech 13,22-23 atribuye a Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia.

Especial importancia reviste —sobre todo contra cualquier estimada proveniencia levítica de Jesús— el testimonio de Heb 7,11-14, donde se afirma la necesidad (χρεία) de sustituir el sacerdocio de Aarón por el de Melquisedec en razón a que πρόδηλον... ὅτι ἐξ 'Ιούδα ἀνατέταλκεν ὁ Κύριος ἡμῶν.

Es, pues, evidente que el Nuevo Testamento presenta a Jesús como descendiente de David. No faltan, sin embargo, quienes piensan que no se impone la evidencia histórica de este dato. Se trataría de una idea teológica previa (Jesús es el Mesías esperado) que, en base a la creencia de que el Mesías debía ser descendiente de David, terminó por motivos apologéticos *presentando como histórica* la ascendencia davídica de Jesús.

En un estudio anterior [79] manifesté mi convencimiento de que este proceso de «historización» fue cronológicamente irrealizable, dada la antigüedad presinóptica de la profesión contenida en Rom 1,3; y no tuvo por qué fundarse apologéticamente en la creencia del obligado origen davídico del Mesías, puesto que por aquellas fechas había varias corrientes de opinión al respecto: determinados sectores abrigaban la esperanza de un Mesías descendiente de Leví; la Comunidad de Qumrân esperaba dos Mesías, uno de Aarón y otro de Israel (*Regla de la Comunidad* I,10-16).

[79] S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en San Mateo:* EB 17 (1958) 243-273, concretamente p.246-252: editado también en *Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica (Paris-Gembloux 1959) vol.II p.121-149, concretamente p.124-130.

Y Rabí Aquiba, sin escándalo de nadie, declaró Mesías a Bar Koseba, que no era de la familia de David. BROWN se muestra de la misma opinión y por las mismas razones [80]. Por su parte, añade otras dos: el silencio de los negadores de la mesianidad de Jesús, que no se habrían callado si hubiera sido imprescindible la ascendencia davídica y Jesús no hubiera podido acreditarla; y el testimonio de HEGESIPPO sobre ciertos parientes de Jesús a los que Domiciano persiguió porque su procedencia de la dinastía davídica los hacía peligrosos [81].

Καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος (Lc 1,33).

La duración perpetua del Rey Mesías era lugar común en la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento con testimonios expresos y abundantes en los Salmos, en Isaías y en Daniel. Fiel reflejo de esa espectativa, literalmente interpretada, es la reacción de las turbas ante el anuncio que Jesús les hace de su propia muerte, y que ellos entienden como afirmación de que el Mesías tenga que morir (Jn 12,34): «Nosotros hemos oído de la Ley que el Cristo permanece para siempre» (μένει εἰς τὸν αἰῶνα). La Ley supone aquí por la totalidad del Antiguo Testamento, como en Rom 3,20. Resulta, por ello, sorprendente la postura de SAHLIN [82], que cree descubrir en Lc 1,31-33 una composición rítmica con 3 versos de 3 + 3 acentos y uno sólo de 3, y rechaza como no auténtico εἰς τοὺς αἰῶνας porque se sale de esa medida. A pesar de lo arbitrario de esta postura, la acepta también GÄCHTER [83].

La referencia mesiánicamente más desvaída en la descripción que el ángel hace a María de la misión futura de Jesús es la mención de la casa de Jacob sobre la que habrá de reinar el Mesías. El único paralelo viejotestamentario de nuestra frase es Jer 33,17: «No le faltará a David quien

[80] RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.505-508.

[81] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* III,20: MG 20,252s.

[82] H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.117.

[83] PAUL GÄCHTER, *Der Verkündigungsbericht:* ZKT 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p.330.

se siente en el trono de la casa de Israel». Fuera de este pasaje, la idea de la realeza mesiánica enlaza siempre en directo con la casa de David y con Judá, y sólo por extensión afecta a Israel (Am 9,14; Jer 23,6; 33,14).

Pienso que la referencia explícita a la Casa de Jacob responde a una constante característica del Evangelio lucano de la Infancia, que acaso pueda ayudarnos a descubrir el grupo social y religioso al que pertenece su autor original.

Es claramente perceptible en Lucas 1-2, junto al marcado interés por la ascendencia davídica de Jesús (Lc 1,27.32.69; 2,4.11), un afán no menos destacado por presentar como destinatario inmediato de los beneficios que entraña la venida del Mesías, a todo Israel (Lc 1,16.33.54.68; 2,25.32.34.38), a todo el pueblo (Lc 1,17.68; 2,10) en cumplimiento de las promesas hechas a Abraham y a los padres (Lc 1,55.72.73).

Es evidente que el autor pone en boca del ángel una imagen de Cristo y de su obra que aparece delineada con rasgos netamente viejotestamentarios, y con ello se muestra más preocupado por el cumplimiento de la esperanza mesiánica judía que por la novedad histórica del Jesús real. *Ello le cataloga indudablemente como judío-cristiano.* ¿Es concebible que a un cristiano proveniente del paganismo le interesara presentar a Jesús *reinando sobre la casa de Jacob?*

Quizá no es mera coincidencia que justo en esta frase, como atinadamente observa WINTER [84], se encuentre uno de los más claros hebraísmos de todo el relato de las anunciaciones: βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον 'Ιακώβ... El intransitivo βασιλεύω se construye en griego clásico de muchas maneras para indicar el país o las gentes sobre las que alguien reina: con simple genitivo, con simple dativo, o con dativo con ἐν. BAILLY [85] presenta como exclusivamente septuagintales el empleo transitivo (por influjo del *hiphil:* hacer o designar rey): Jue 9,6.18; 1 Sam 8,22, y la construcción con ἐπὶ + acusativo (reinar sobre): 1 Mac 1,16. En nuestro caso, el hebraísmo es evidente:

[84] PAUL WINTER, *On the margin of Lk 1-2*, en «Studia Theologica» 12 (1958) 103-107.

[85] BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette, 11.ª ed. sin fecha).

(Delitzsch y Aytoun) ועל בית יקב ימלך
(Resch y Sahlin) וימלך על בית יקב

Si el marcado carácter levítico que aparece en numerosos detalles de Lucas 1-2 (escenario de la visión de Zacarías, terminología cultual de los himnos, preocupación por las prescripciones litúrgicas de la circuncisión, presentación, purificación, etc.) nos inclinan a suponer que su autor perteneciera a la clase sacerdotal, ¿sería excesivo aventurar que la apertura a todo Israel era en él una necesidad sicológica para sentirse incluido entre los beneficiarios de la aparición del Mesías davídico?

6. La objeción de María (Lc 1,34) [86]

A las palabras del ángel que le anuncian va a tener un hijo cuya persona y obra son descritas con colores mesiánicos, María objeta: Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπει ἄνδρα οὐ γιγνώσκω.

Dado que ἄνδρα οὐ γιγνώσκω responde evidentemente a la frase hebrea לא ידע איש, que significa en una mujer «no tener relaciones sexuales con varón», la objeción resulta extraña en este contexto. El ángel le anuncia que va a tener un hijo; ella está desposada (Lc 1,27); en estas circunstancias no se entiende el alcance de la pregunta «¿cómo será esto, pues no tengo relaciones sexuales con varón?»

Las interpretaciones sugeridas a lo largo del tiempo son numerosísimas. Una historia bastante completa de las mismas puede verse en la obra de Graystone [87].

1. La opinión más extendida en la antigüedad fue la de que María, estando como estaba desposada, no podía formular esta pregunta *razonablemente* sino en la hipótesis de que tuviera hecho *voto de virginidad:* «¿Cómo podrá ser esto, si yo tengo hecho voto de no conocer varón?»

Cierto que γιγνώσκω es presente; pero no se puede ne-

[86] Sobre el problema de la autenticidad de estos versículos nos hemos ocupado en otro lugar.

[87] Geoffrey Graystone, *Virgin of all Virgins* (The interpretation of Luke 1,34) (Rome 1968).

gar la posibilidad de que un presente indique algo que se hace habitualmente y que se está decidido a seguir haciendo. Tal es el alcance que da un abstemio al presente: yo no bebo, yo no fumo... [88].

Inicia esta interpretación, según parece, San Gregorio de Nisa hacia el año 386 [89], y la divulgan en Occidente San Ambrosio y San Agustín [90]. Fue la más común durante siglos y aun hoy día tiene muchos defensores [91].

[88] Sobre el presente con valor de futuro cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlischen Griechisch* (Göttingen [15]1970) par. 323; J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, vol.I (Edinbourgh 1906) p.120; vol.3 *(Syntax)* by N. TURNER (Edinbourgh 1963) p.63.—Casos de presente con valor de futuro son frecuentes en los LXX (Gén 6,17; Ex 9,18) y en el Nuevo Testamento (Lc 24,49; Jn 7,8; 1 Cor 16,5).

[89] S. GREGORIO DE NYSSA, *Oratio in diem natalem Christi* (MG 46, 1135ss).

[90] SAN AMBROSIO trata del tema en *De Viduis* IV,25 (ML 16,255) y en *In Lucam* II,16 (ML 15,1639). Cf. C. W. NEWMAN, *The Virgin Mary in the Work of St. Ambrose* (Freiburg 1952) p.5-66.—SAN AGUSTÍN defiende el voto en *De Sancta Virginitate* IV,4 (ML 49,398); *Sermo 225,2* (ML 38,1097); *Sermo 291,5* (ML 38,1318). Sobre el influjo de Ambrosio en Agustín, cf. P. ROLLERO, *La «Expositio Evangelii secundum Lucam» di Ambroggio come fonte della esegesi agostiniana* (Torino 1958) p.116-118.

[91] Sobre los que defienden que María tenía hecho voto de virginidad con anterioridad a la Anunciación, cf. N. FLANAGAN, *Our Lady's Vow of Virginity*, en «Marian Studies» 7 (1956) 103-121, concretamente p.104-107; J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin.* The problematic of Mary's vow of Virginity (Rome 1967) p.38-48.

Son claramente partidarios del voto: BERTRAM BRODMANN, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1,34 in der Auseinandersetzung von heute*, en «Antonianum» 30 (1955) 27-44 y en «Bibel und Kirche» 10 (1955) 98-110; J. CANTINAT, *Le propos de virginité de Marie et le célibat des Esseniens*, en «Masses ouvrières» 14 (1958) 15-32, y en *Marie dans la Bible* (Lyón 1963) p.71s.; J. J. COLLINS, *Our Lady's vow of Virginity (Lk 1,34)*: CBQ 5 (1943) 371-380; M. DIEKHANS, *Lc 1,34 e a virgindade de Maria Ssma.*: RevEcBras 20 (1960) 29-35; C. FLECK, *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en «Oberrheinisches Pastoralblatt» 53 (1952) 122-129; *Die Jungfrau der Jungfrauen*, en «Klerusblatt» 38 (1958) 140-142; P. FRANQUESA, *Exégesis del «quoniam virum non cognosco» y voto de virginidad:* EstMar 21 (1960) 59-116; JEAN GALOT, *Vierge entre les vierges:* NRT 79 (1957) 463-477; OSKAR GRABER, en varios artículos; *Die Frage Marias an den Verkündigundengel* (Graz 1956); *Marias Bedenken bei der Botschaft des Engels*, en «Bibel und Liturgie» 24 (1956-57) 165-168; *Wollte Maria eine normale Ehe eingehen?*, en «Marianum» 20 (1958)1-9; *Die Engelbotschaft an Maria*, en «Osterreichisches Klerusblatt» 91 (1958) 4-5; *Maria die immerwährende Jungfrau*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 107 (1959) 185-199; *MariasJungfräulichkeitswille vor der Engelsbotsehaft*, en «Marianum» 22 (1960) 290-304; GEOFFREY GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins* (Rome 1968); P. JOÜON, *L'Annonciation Luc 1,26-38:* NRT 66 (1939) 793-798; BERNARD LEURENT, *La consécration de Marie à Dieu:* RAM 31 (1955) 226-248; DOM THIERRY MAERTENS, *Le Mesie est là* (Bruges 1954) p.50; R. MARIMON, *De virginitate B.M.V. apud evangelium Annunciationis*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Domi-

Según esta explicación, María habría entendido que el ángel le anunciaba la concepción en futuro, y ella le opone la dificultad proveniente de su voto anterior.

Dos objeciones de importancia se han hecho a esta interpretación: 1) Tal voto es incomprensible en el ambiente judío de hace dos mil años, que concebía la fecundidad como don de Dios y su carencia como un oprobio; 2) en todo caso, no se compagina el mencionado voto con el matrimonio contraído por María.

nicana anno 1965 celebrati). Vol.4 (Roma, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) p.465-474; A. MICHEL, *A quel moment la Sainte Vierge émit-elle son voeu de virginité?*, en «Ami du Clergé» 59 (1949) 289-293; R. O'BRIEN, *Our Lady's vow of Virginity:* AmEcRev 136 (1957) 132-133; MAURO ORSATTI, *Vergine perché madre di Gesù.* Spunti di proposta esegetica per Lc 1,34b (Roma 1981); SEVERIANO DEL PÁRAMO, *¿Es anacrónico el voto o propósito de virginidad de María?*, en «Estudios Mariológicos» 22 (1961) 309-316; y *La Anunciación de la Virgen.* Reparos exegéticos y doctrinales a una reciente interpretación: EB 16 (1957) 161-185; J. PATSCH, *Hat Maria ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt?*, en «Osterreichisches Pastoralblatt» 90 (1957) 143-145; PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *«Quomodo fiet istud...?:* EphCarm 8 (1957) 277-314; ROOSEN, *De Woorden van Maria bij de Boodschap*, en «Mariale Dagen» 16 (1959) 123-163; J. SCHILDENBERGER, *Das erste biblische Marienwort* (crítica a la obra de Haugg), en «Oberrheinische Pastoralblatt» 42 (1941) 145-150; B. SCHWANK, *Lk 1,34 im Lichte von 1 Kor 7,36-38*, en «Oberrheinisches Pastoralblatt. 57 (1956) 317-323; J. J. DE VAULT, *The concept of virginity in Judaism*, en «Marian Studies» 13 (1962) 23-40; M. VILLANUEVA, *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora:* EB 16 (1957) 307-328; MAX. ZERWICK, *«...quoniam virum non cognosco» (Lc 1,34):* VD 37 (1959) 212-224; 276-288; y en su art. *Virginidad de María*, en *Enciclopedia de la Biblia*, vol.VI (Barcelona, Garriga, 1963) col.1232-1238.

Prefieren hablar de *simple propósito* —vistas las dificultades históricas contra el voto—: O. BARDENHEWER, *Zur Geschichte der Auslegung der Worte: «Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?»*, en *Compte rendu du Congrès Scientifique International des catholiques* (Freibourg 1898); U. HOLTZMEISTER, *«Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?» (Lc 1,34):* VD 19 (1939) 70-75; LAGRANGE, *Évangile selon S. Luc* (Paris, Gabalda, 1948) p.31s; P. SCHANZ, *Evangelium nach Lukas* I (München 1861) p.54-56, si bien más adelante, en *Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas* (Tübingen 1883) p.88, opina que el propósito le nació con ocasión del anuncio del ángel.

De simple afición a la virginidad hablan: J. AUER, *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en «Geist und Leben» 23 (1950) 411-425; y en *Salve, Maria, Regina mundi*, en «Geist und Leben» 27 (1954) 328-345, especialmente p.330-332; C. CEROKE, *Lk 1,34 and Mary's Virginity:* CBQ 19 (1957) 329-342.

Finalmente, J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin.* The problematic of Mary's vow of Virginity (Rome 1967) propone ver ese voto o propósito de virginidad de María, tan arraigado en la tradición cristiana, como algo implícito en la entrega absoluta de María a la voluntad de Dios al aceptar sin *fomes peccati* el matrimonio. Insospechadamente la concepción virginal fija en virginidad perpetua aquella inconcreta aspiración de María.

A la primera objeción responden algunos autores modernos aduciendo la práctica del celibato entre los esenios según los testimonios de Filón, Josefo y Plinio, y a tenor de los documentos de Qumrân [92]. Pero el argumento es muy endeble. Por de pronto, no consta que tal celibato fuera practicado por mujeres, salvo en el caso de los terapeutas de Egipto, según FILÓN [93]. Y entre los varones, era una cosa temporal como remedo de la abstinencia sacerdotal mientras actuaban en el Templo, y sólo después de haber tenido descendencia, preocupados como estaban por la legitimidad de la línea sadoquita. Nunca se dice lo practicara *una joven que hubiera contraído matrimonio*.

Como respuesta a la segunda dificultad, se suelen presentar diversas soluciones: que actuó bajo especial inspiración del Espíritu Santo [94]; que lo hizo para salvaguardar su virginidad porque no había otra institución que la defendiera [95]; que lo hicieran María y José de común acuerdo. La creencia universalmente admitida durante siglos que excluye entre los dos esposos cualquier comercio carnal después del nacimiento de Jesús, hubo de partir, sin duda, de un mutuo consenso entre ambos. Todo es cuestión —piensan estos autores— de adelantar ese mutuo acuerdo al momento de los desposorios, cosa que ya da a entender el *Protoevangelio de Santiago* (9,1s.; 13,1; 14,2; 17,1...) al presentar a José, más que como esposo, como guardián de la virginidad de María.

El argumento no es convincente.

El acontecimiento absolutamente extraordinario de la concepción virginal justifica sicológicamente la común decisión celibataria de María y José a partir del nacimiento de Jesús. Pero no se ve razón que haga probable una actitud parecida con anterioridad a la Anunciación.

En todo caso, la mayor dificultad contra esta hipótesis es que introduce un elemento —el voto o propósito previo de virginidad por parte de María— que es totalmente ex-

[92] Véanse los trabajos de CANTINAT, FLECK, HOLZMEISTER, MAERTENS, SCHILDENBERGER, DE VAULT, etc., citados en la nota anterior.

[93] FILÓN, *De vita contemplativa* 68.

[94] Así BRODMANN y HOLZMEISTER en sus trabajos citados en la nota 91.

[95] J. GALOT, *Vierge entre les vierges:* NRT 79 (1957) 463-477, concretamente p.474.

traño al pasaje, y cuya única razón de ser[96] —la de que sólo así se pueda explicar satisfactoriamente la frase— supone, sin haberlo probado, que sean inaceptables todas las demás explicaciones aducidas.

Muchos autores católicos niegan la existencia de este voto previo[97], y otros que lo admiten, no creen que se pruebe su existencia por las palabras de María en Lc 1,34[98]. Lo grave es que tampoco se prueba la existencia

[96] No vale invocar la fe universal de la Iglesia en la virginidad perpetua de María (antes del parto, en el parto y después del parto) que se salva sin necesidad de admitir este voto previo. Ni es serio decir —como algunos parecen suponer— que María no puede ser modelo de las vírgenes consagradas a Dios por voto libre, si su propósito de virginidad no fuera independiente y anterior a la Anunciación. Aunque su decisión virginal sea consecuencia de la milagrosa concepción de Jesús, siempre será la primera «sola sine exemplo».

[97] Como estudios complexivos de esta opinión y de sus razones, cf. N. FLANAGAN, *Our Lady's vow of Virginity,* en «Marian Studies» 7 (1956) 103-121, concretamente p.107-118; P. FRANQUESA, *Exégesis del «quoniam virum non cognosco», y voto de virginidad,* en «Estudios Mariológicos» 21 (1960) 59-116, concretamente p.63-103.

La lista de autores contrarios al voto previo es muy numerosa: J. B. BAUER, en varios artículos: *Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenvater,* en «Bibel und Liturgie» 24 (1956-57) 23-26; *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34),* en «Oesterreichisches Klerusblatt» 90 (1957) 244-245; Πῶς *in der griechischen Bibel:* NT 2 (1957) 81-91; *Monstra te esse matrem, Virgo singularis!* Zur Diskussion um Lk 1,34: MüTZ 9 (1958) 124-135; *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34,* en «Biblica» 45 (1964) 535-540; art. *Jungfräulichkeit,* en BAUER, *Bibel-Theologisches Wörterbuch* I (Graz-Wien-Köln, Styria, 1967) 807-810; E. R. CARROLL en su crítica al libro de GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins,* publicada en CBQ 32 (1970) 451-453; N. FLANAGAN, *Our Lady's vow of Virginity,* en «Marian Studies» 7 (1956) 103-121; P. GÄCHTER, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ:* TS 2 (1941) 145-170; 347-368; GRÖGER, *Erwägungen zu: «Wie soll das geschehen...»* en «Bibel und Kirche» 12 (1957) 55-57; DONATUS HAUGG, *Das erste biblische Marienwort.* Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34 (Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1938); JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p.236-251; C. J. JELLOUSCHEK, *Mariä Verkündigung in neuer Sicht:* MüTZ 10 (1959) 102-113; SIMON LANDERSDORFER, *Bemerkungen zu Lk 1,26-38:* BZ 7 (1909) 30-48; G. MOLIN, *Die Frage Mariens an den Verkündigungsengel,* en «Bibel und Liturgie» 24 (1956) 76-81; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, concretamente p.362s.; BENEDETTO PRETE, *A proposito di Lucca 1,34,* en «Rivista Bibblica» 18 (1970) 379-393; *Il significato di Lucca 1,34 nella struttura del racconto dell'annunziacione,* en «Marianum» 40 (1978) 248-276; K. H. SCHELKLE, *Die Mutter des Erlösers.* Ihre biblische Gestalt (Düsseldorf 1958); M. SCHMAUS, *Hat Maria ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt?,* en «Bibel und Liturgie» 23 (1956) 170-172; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg ³1955) p.42; K. STAAB, *Das Evangelium nach Lukas* (Würzburg 1956) p.16.

[98] Así Bardenhewer, Galot, Lagrange, Schanz... en los lugares cit.

de tal voto con independencia de la exégesis forzada de este pasaje.

Veamos lo que dan de sí las explicaciones que prescinden del supuesto voto previo.

2. BROWN [99] menciona, sin citar qué autores la defienden [100], una extraña opinión según la cual *María no estaba desposada* (Lc 1,27 sería una contaminación de Lc 2,4-5, introducida erróneamente por Lucas en el relato original de la Anunciación, que no mencionaba para nada los desposorios). Cuando María oye decir que va a ser madre, pregunta *razonablemente* cómo puede ser esto si ella no tiene marido. Esta curiosa explicación, que no encuentra el más leve apoyo de crítica textual para considerar inauténtico Lc 1,27b, tiene que atribuir gratuitamente a Lucas un *error* que, por extraña coincidencia, pone a María en la misma situación de desposada en que la encuentra Mt 1,18.

3. Otros autores suponen que María entendió la concepción anunciada por el ángel como algo *ya sucedido* o que *estaba ocurriendo en el momento.* Su objeción sería: «¿cómo puede ser esto, porque yo no he tenido —o no *estoy teniendo en este momento*— relaciones sexuales con varón?»

El primero en sugerir este camino parece haber sido CAYETANO [101], el cual piensa que la Virgen entendió las palabras del ángel en el sentido de una concepción *inmediata,* y contestó oponiendo el hecho de *su virginidad hasta el momento presente.* En esta explicación γιγνώσκω debería traducirse en pretérito: *non cognovi* —no he conocido hasta el momento.

LANDERSDORFER [102] resucitó en 1909 esta opinión sos-

[99] Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.306s.

[100] Unicamente en la p.289 de su mencionada obra aduce la curiosa traducción inglesa de la RSV: «How can this be, since I have no husband».

[101] CAYETANO, *Evangelia cum commentariis Rmi. D. D. Thomae de Vio Cajetani. In Lucam I, VII* (Romae 1532) p.CVII: «Rationem quare quaesivit modum, subiungit, quia expers sum virilis commercii. Non dixit *non cognoscam,* sed *non cognosco;* quia intellexerat verba angeli tunc implenda, dicente angelo: ecce concipies. Maximam affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam; quamvis usque in praesens viri cognitionem non habeo; hoc est quia virgo sum».

[102] SIMON LANDERSDORFER, *Bemerkungen zu Lk 1,26-38:* BZ 7 (1909) 30-48.

teniendo que María entendió la concepción como algo ya sucedido, y objetó que hasta el momento ella no había tenido contacto con varón.

A la base de esta opinión está el supuesto de un original semita, en el que el anuncio de la concepción por parte de Gabriel se habría hecho —como el de la de Agar (Gén 16,11) y el de la madre de Sansón (Jue 13,5.7)— en participios: הנך הרה וילדת בן: *Ecce tu «concipiens» et «pariens» filium*. Naturalmente, estos participios hebreos deberán traducirse por el tiempo que sugiera el contexto. En el caso de Agar, que ya estaba encinta (Gén 16,4), por pretérito el primero y por futuro el segundo (los LXX: ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν). En el caso de la madre de Sansón, que aún no había concebido y que ciertamente concibió después por obra de varón, en futuro los dos (el cod. A de los LXX: ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἱόν; el cod. B: ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν). En el caso de Lc 1,31 se puede suponer la misma construcción participial hebrea, como hace Delitzsch; pero el contexto es claramente de futuro, no sólo porque en futuro lo expresó el traductor griego de Lc 1,31 (συλλήμψῃ καὶ τέξῃ), sino porque sigue presentando en futuro (v.35) la acción divina en esa futura concepción: ἐπελεύσεται... ἐπισκιάσει... κληθήσεται.

La mayor dificultad contra esta interpretación es que María no parece haber entendido su concepción como ya acaecida, puesto que su pregunta se refiere a algo futuro; πῶς ἔσται τοῦτο. Cierto que, como hemos visto más arriba p.70, estas palabras faltan en el manuscrito b de la Vetus Latina (siglo IV o V); pero no es razón suficiente para considerarlo inauténtico.

Tampoco supone apoyo para esta opinión el hecho aducido por REITZENSTEIN [103] de que las palabras «he aquí que concebirás en tu vientre» faltan en un fragmento egipcio del s.VI, donde se recoge el diálogo entre María y el ángel. En la historia de la transmisión de Lc 1,31 no hay el más leve indicio de semejante omisión, y la afirmación de

[103] R. REITZENSTEIN, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strassbourg, Trubner, 1901) p.112-131.

que el fragmento egipcio representa el original auténtico, anterior a Lucas, es simplemente gratuita [104].

Los que suponen que la Virgen entendió el anuncio de su concepción como algo *ya sucedido*, exigen que γιγνώσκω se traduzca en pretérito («no *he conocido* varón»). HAUGG niega rotundamente esta posibilidad [105]. Pero QUECKE ha demostrado [106]: que varios manuscritos latinos —y también de otras versiones antiguas— leen Lc 1,34 en pretérito *non novi, non cognovi;* que ciertamente γιγνώσκω tiene valor de pretérito en el *Protoevangelio de Santiago* 15,3, cuando María responde a la pregunta del sacerdote: ¿Qué es lo que has hecho (ἐποίησας)?; que el mismo sentido de γιγνώσκω como pretérito recurre en un himno litúrgico de la Iglesia copta; que los que traducen γιγνώσκω de Lc 1,34 por pretérito han traducido unánimemente por futuro los verbos de Lc 1,31. De hecho, en nuestro caso pudo haber en el texto hebreo original un participio (ואני אינני ידלת איש), como retraduce Delitzsch. En tal supuesto, Lucas pudo traducir en presente οὐ γιγνώσκω, aunque el contexto sugiera pretérito.

4. Muy cercana a la anterior es la opinión de quienes piensan que la Virgen entendió el anuncio de su concepción como *algo inminente*, y que a esa proposición opuso *su situación jurídica de simple desposada*. Así HAUGG [107], GÄCHTER [108], BAUER [109], SCHMID [110]. Una buena exposición de

[104] Véase J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York, Hasper, 1930) p.189-190.

[105] DONATUS HAUGG, *Das erste biblische Marienwort.* Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34 (Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1938).

[106] HANS QUECKE en cuatro artículos: *Lk 1,34 in den alten Uebersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus,* en «Biblica» 44 (1963) 499-520; *Lk 1,34 im Diatessaron,* en «Biblica» 45 (1964) 85-88: *Zur Auslegungsgeschichte von Lk 1,34,* en «Biblica» 47 (1966) 113-114; *Lukas 1,31 in den alten Uebersetzungen,* en «Biblica» 46 (1965) 333-348.

[107] DONATUS HAUGG, obra citada en la nota 105.

[108] P. GÄCHTER, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ:* TS 2 (1941) 145-170; 347-368, especialmente en p.147-162; y en su obra *Maria im Erdenleben* (Innsbruck, Tyrolia, 1953) p.89-98.

[109] JOH. B. BAUER trató el tema repetidas veces: *Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenvater:* BiLit 24 (1956-57) 23-26; *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34),* en «Oesterreichisches Klerusblatt» 90 (1957) 244-245; Πῶς *in der griechischen Bibel:* NT 2 (1957) 81-91; *Monstra te esse matrem, Virgo singularis! Zur Diskussion um Lk 1,34,* en MüTZ 9 (1958) 124-135; *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34,* en «Biblica» 45 (1964) 535-540; y en su art. *Jung-*

esta teoría puede verse en CRAGHAN [111], que destaca el proceso de su desarrollo (simple presentación en HAUGG, complemento histórico en GÄCHTER, y argumento filológico en BAUER) y ofrece abundante bibliografía sobre la reacción contra Haugg (p.64, nota 177) y contra Gächter (p.64s, nota 184). Si la Virgen entendió el anuncio de su concepción como algo inminente, era lógico que objetara su situación de simple desposada, puesto que antes de la conducción a casa del esposo las relaciones matrimoniales plenas parece que estaban mal vistas en Galilea.

Característico de esta opinión es que tanto el anuncio del ángel como la objeción de María son entendidos en presente o en futuro inminente (no en pasado ni en futuro remoto), y que la objeción de María se funda en su condición de simple desposada. La argumentación filológica de Bauer trata de probar que el original hebreo de Lc 1,31 (הרה con participio) equivaldría a un futuro inminente según JOÜON, *Grammaire,* par. 119 h; que πῶς + futuro es una pregunta retórica equivalente a una negación; y que ἄνδρα οὐ γιγνώσκω en nuestro caso vale tanto como «no estoy casada».

Esto último es poco probable.

Aun suponiendo que el anuncio pudiera entenderse de un futuro inmediato, la objeción de la Virgen —si se fundaba en su condición de simple desposada— debió hacer alguna referencia temporal a la fecha lejana de su conducción a casa de José. La hipótesis supone que faltaba mucho tiempo —¿es verdad que faltaba tanto?— y da por supuesto que el intervalo entre los esponsales y la conducción (12 meses en el caso de primeras nupcias) era *obligatorio,* cosa que no consta con certeza para los tiempos del Nuevo Testamento.

Se trata, pues, de una hipótesis muy sugestiva, posible y en cierta manera probable, aunque no se imponga con suficiente certeza. Carece de base en los datos ofrecidos por

fräulichkeit, en BAUER, *Bibel-Theologisches Wörterbuch* I (Graz-Wien-Köln, Styria, 1967) 807-810.

[110] J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1955) p.42.

[111] J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin.* The problematic of Mary's Vow of Virginity (Rome 1967) p.60-70.

Lucas 1-2. Y algunos de los supuestos históricos y filológicos en que se apoya son difíciles de probar.

5. Menos probable sería la opinión defendida, en solitario que yo sepa, por SCHWANK [112], según el cual la dificultad de la Virgen provendría de que ella y José se encontraban en situación jurídica de *perpetuos esponsales* (con propósito de no llegar jamás a matrimonio pleno), que existía en el judaísmo precristiano y al que alude 1 Cor 7,36-38.

6. Un nuevo intento de explicación de nuestro pasaje es el propuesto por AUDET [113]. Según el docto dominico, María entendió que el ángel la identificaba con la madre del Emmanuel anunciada por Is 7,14; convencida de que el profeta consideraba virginal la concepción del Mesías, ella —desposada normalmente— comprende que debe seguir virgen y plantea su dificultad: «¿Cómo será esto? Porque, de ser así, yo no tengo que conocer varón».

En cierta medida la opinión de Audet había sido propuesta por autores anteriores. SALMERÓN [114] supone que María reacciona ante el recuerdo de Is 7,14: «¿Quomodo hoc mihi contingat, cum mater Messiae virgo esse debeat, ac propterea virum numquam cognoscere habeat?... Sum quidem virgo ut possim esse illa quae praedicta est ab Isaia, sed quaero modum». SCHANZ, que primero había sido partidario de la opinión tradicional [115], terminó pensando que el anuncio angélico fue la causa determinante del propósito virginal en María [116]. SOUBIGOU [117] está seguro de que el ángel habló en términos de Is 7,14 y de que la Virgen lo entendió así. Su pregunta no es debida a que ella vea contradicción entre lo anunciado por Isaías y su voto previo de virginidad. Al contrario, porque entiende claramente que ella es la Virgen-Madre anunciada por

[112] B. SCHWANK, *Lk 1,34 im Lichte von 1 Kor 7,36-38:* ObrhPastBl 57 (1956) 317-323.

[113] J. P. AUDET, *L'annonce à Marie:* RB 63 (1956) 346-374; *Autour de la théologie de Luc 1-2:* ScE 11 (1959) 409-418, particularmente p.414-418.

[114] SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum.* Tomo III tract. VII (Coloniae Agrippinae 1602) p.60-62.

[115] P. SCHANZ, *Evangelium nach Lukas* I (München 1861) p.54-56.

[116] P. SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas* (Tübingen 1883) p.88.

[117] LOUIS SOUBIGOU, *Sous le charme de l'Evangile selon S. Luc* (Paris 1933) p.52s.

Isaías, su pregunta se refiere simplemente al modo: «Que dois-je faire pour me prêter à cette action de Dieu qui me fera miraculeusement concevoir?» A la misma conclusión llega AUER [118], para el cual María no tenía voto de virginidad anterior, y por eso, al descubrir que el ángel la equipara con la Virgen-Madre de Isaías 7,14, se pregunta por el cómo: en ulterior estudio [119] hace suya la hipótesis de Guardini [120]: el mismo Espíritu Santo que inspiró Is 7,14 obró en María para que se mostrara contraria al matrimonio, y sólo por obediencia a sus padres lo aceptara. Al anuncio del ángel ve con intenso gozo que los planes de Dios coinciden con su más viva ilusión.

Otros autores concuerdan también en establecer relación entre la pregunta de María e Isaías 7,14; si bien el sentido que proponen es diverso. Así KLEIST [121] entiende que la pregunta de María es una expresión de gozo al descubrir que la maternidad que se le anuncia será compatible con su propósito de virginidad = «¡Qué maravilloso es esto! Porque yo permanezco virgen». Parecida es la opinión defendida por ORSATTI [122], según el cual la admiración de María es extraordinaria al descubrir que por su previo voto de virginidad ha sido elegida para ser la Virgen-Madre de Isaías: ¡Cómo! ¿Esto va a suceder porque no conozco varón?

Estas explicaciones que sustituyen la pregunta de María por una simple exclamación, no pueden ser admitidas, en mi opinión, porque destruyen el evidente esquema literario del que forma parte *siempre* una objeción del protagonista.

Lo original de Audet es haber encuadrado la conversación del ángel con María en el marco del género literario del anuncio tal como se encuentra en el relato de la voca-

[118] J. AUER, *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en «Geist und Leben» 23 (1950) 411-425.

[119] J. AUER, *Salve, Maria, Regina mundi*, en «Geist und Leben» 27 (1954) 328-345, concretamente p.330-332.

[120] ROMANO GUARDINI, *Die Mutter des Herrn* (Würzburg 1954).

[121] J. A. KLEIST, *The Annunciation:* AmEclRev 94 (1946) 161-169, concretamente p.164s.

[122] MAURO ORSATTI, *Vergine perchè madre di Gesù*. Spunti di proposta esegetica per Lc 1,34 (Roma 1981).

ción de Gedeón (Jue 6). Filológicamente la hipótesis de Audet exige que ἐπεί tenga valor elíptico: «¿Cómo será esto? Porque, de ser así, yo tendré que seguir virgen». Audet piensa que ἐπεί tiene ese mismo valor en 1 Cor 5,10; 7,14; 15,29; Heb 9,26; 10,2.

El punto flaco en la interpretación propuesta por Audet es el triple supuesto en que se apoya con relación a Is 7,14; que el mensaje del ángel (Lc 1,31s) se oriente hacia el oráculo de Isaías de tal manera que la Virgen hubiera de asociar su situación con la de la Madre del Emmanuel; que Is 7,14 fuera comúnmente interpretado por el mundo judío precristiano en sentido mesiánico; y que dicha interpretación común entendiera con alcance estrictamente virginal la maternidad de la que hablaba Isaías. Los tres presupuestos son tan problemáticos —por no decir improbables—, que sitúan al mismo nivel de improbabilidad la sugestiva hipótesis que sobre ellos se edifica.

La dificultad no desaparece porque se diga que el pasaje expresa el pensamiento del evangelista más que el de la Virgen [123]. ¿De dónde se saca que el evangelista jugaba con esos tres supuestos? Pienso, sin embargo, que el hecho de tener en cuenta ese posible procedimiento literario por parte del autor del relato es un atisbo valioso entre las aportaciones de Audet.

7. En esta línea de reconocer artificio literario en la pregunta de la Virgen (Lc 1,34) se sitúa abiertamente HUGH [124], el cual advierte que, como gancho literario para arrancar del ángel la afirmación de la concepción virginal, hubiera bastado con decir: πῶς ἔσται τοῦτο.

La añadidura ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω debe de responder a alguna intención particular de Lucas, tal vez la de aludir a la *virginidad perpetua de María «post partum»*, alusión que estaría clara, según Hugh, en la frase (de presente con valor de futuro) que emplea.

Resulta, sin embargo, poco probable que Lucas pretendiera con la pregunta de María aludir a algo que ni el

[123] J. P. AUDET, *Autour de la théologie de Luc 1-2:* ScE 11 (1959) 409-418.

[124] JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p.258-265.

contexto ni la respuesta siguiente del ángel dejan traslucir.

Pienso que la exégesis del complicado versículo 34, que contiene la pregunta de María al ángel, debe tener en cuenta el género literario del relato donde aparece inserto.

A estas alturas de nuestra exposición va quedando, según creo, suficientemente claro que el autor de Lucas 1-2 ha montado su relato de la doble anunciación a Zacarías y a la Virgen sobre el patrón del esquema viejotestamentario del anuncio previo.

En ese esquema figura un elemento —la *objeción* al mensajero por parte del protagonista— que tiene siempre por objeto arrancar del mensajero una reafirmación del contenido central de su anuncio. En ocasiones —cuando la objeción se sale aparentemente del tema, como ocurre en el caso de Moisés— el alcance intencional de su formulación literaria se descubre en la respuesta del mensajero.

Eso ocurre, sin duda, en nuestro pasaje.

Lucas 1,34 representa la *objeción* de María a Gabriel. Como tal objeción —y en estricto paralelismo con las objeciones en los relatos viejotestamentarios de anuncios previos— tiene por objeto subrayar el *theologúmenon* central del mensaje, provocando una reafirmación del mismo por parte del ángel. La formulación en nuestro caso ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω —extraña en una desposada (Lc 1,27) y que en relación con lo anunciado no parece nada lógica— hace pensar en una segunda intención literaria por parte del autor del relato. Tal intención resulta clara en la respuesta de Gabriel. Había que provocar —y la objeción de María lo ha conseguido— la afirmación angélica rotunda de que la concepción del futuro Mesías había de ser virginal, por obra y gracia del Espíritu Santo.

Hemos visto en la precedente exposición de opiniones sobre el alcance de Lc 1,34 un excesivo afán de buscar correspondencia *lógica* entre el *anuncio* y la *objeción* de María. Por buscar esa lógica, se recurre al *problemático* previo voto de virginidad, o se supone que María entendió *equivocadamente* la concepción de Jesús como ya ocurrida o inminente, o se introducen *forzadamente* elementos que no figuran de ninguna forma en el relato.

Pero la lógica del elemento literario de la objeción en el esquema de anuncio no ha de buscarse con relación a lo que antecede, sino en función de la respuesta que sigue. Cuando la respuesta que sigue es simple reafirmación del mensaje central precedente, la objeción aparece lógica en ambas direcciones. Pero cuando la respuesta pretende subrayar algún detalle nuevo, hacia él se orienta la objeción, que, por tanto, ya no resulta del todo lógica con lo antecedente.

Cuando hablo de *lógica,* no estoy hablando en términos aristotélicos, sino en la significación disminuida que los términos filosóficos tienen cuando nos movemos en ambiente semita. Se trata en nuestro caso de *lógica literaria,* no metafísica, ni siquiera histórica: de un simple gancho que justifique, por semejanza en el tema, la respuesta que interesa dar.

Si las consideraciones que vengo haciendo sobre el papel literario de las objeciones en el esquema de los anuncios son válidas, podríamos decir que la respuesta a las mismas es lo que determina su alcance o, en otros términos, que su contenido se explica por la respuesta que sigue.

Aplicando estos principios a Lc 1,34, me reafirmo en la

[125] S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, concretamente p.362s. Publicado asimismo y con el mismo título en *XVIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1959) p.325-373, concretamente p.355s.

Han aceptado fundamentalmente esta exposición: J. Gewiess, *Die Marienfrage Lk 1,34:* BZ 5 (1961) 221-254; Max. Zerwick, art. *Virginidad de María,* en *Enciclopedia de la Biblia* vol.VI (Barcelona, Garriga, 1963) col.1232-1238, concretamente col.1235, si bien en 1959 se había manifestado en contra; G. Voss, *Die Chronologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia Neotestamentlica, II) (Paris-Bruges 1965) p.72; Ortensio da Spinetoli, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* (Brescia, Paideia, 1967) p.78 y, sobre todo, p.98 nota 73; H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B, 158) (Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1969) p.81; J. F. Craghan, *Mary the virginal Wife and the married Virgin* (Rome 1967) p.90-98; John McHugh, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p.258s; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.307-309.

Oponen serios reparos a esta opinión: Max. Zerwick, *«... quoniam virum non cognosco» (Lc 1,34):* VD 37 (1959) 212-224; 276-288, concretamente p.282-284. (Más tarde, en 1963, se mostraría favorable); Geoffrey Graystone, *Virgin of all Virgins* (The interpretation of Luke 1,34) (Rome 1968)

explicación que aventuraba en 1957[125]: las palabras de María son artificio literario del autor del relato para arrancar de Gabriel la afirmación de la concepción virginal. *Y no quieren ser más que eso.* Porque están pensadas en función de eso, contienen esa extraña e innecesaria declaración de virginidad en María, virginidad que se supone en una joven desposada todavía no conducida a casa del esposo, pero cuya mención prepara a los lectores para *entender en clave de concepción virginal* la respuesta del ángel.

De suyo, la venida del Espíritu Santo sobre alguien y el hecho de que la virtud del Altísimo lo cubra con su sombra, podría entenderse de cualquier intervención más o menos extraordinaria de Dios. El contexto general del relato concretaba ya esa acción divina como algo que se ejerce en la concepción del Mesías. Pero la objeción de la Virgen hace que la especial intervención del Espíritu Santo haya de entenderse como supletiva del concurso de varón, cuya ausencia convertirá en virginal la concepción de Jesús. Suprimida la pregunta de María, el versículo 35 sería una simple reafirmación del mensaje de Lc 1,31-33, subrayando la intervención de Dios en el asunto sin precisar más. No habría en la concepción de Jesús nada extraordinario que necesitara ser autenticado con el signo de la concepción *milagrosa* de Isabel. La pregunta de María, situando la respuesta del ángel en la línea biológica de una concepción humanamente imposible, hace el papel de las objeciones provenientes de la esterilidad de la protagonista, que en otros anuncios de nacimiento (Isaac, Sansón, Juan Bautista) ponían de manifiesto la extraordinaria intervención de Dios. Pero por ser algo que afecta, no simplemente al hecho, sino al modo de la concepción, provoca una respuesta que va más allá de la mera reafirmación del mensaje precedente, y que añade la circunstancia —la de ser virgi-

p.65s.76.139; ROOSEN, *De Woorden van Maria bij de Boodschap,* en «Mariale Dagen» 16 (1959) 123-263c, concretamente p.138.142.152; PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *«Gratia plena»:* EphCarm 11 (1960) 75-126, concretamente nota 57 en p.103s; PEDRO FRANQUESA, *Exégesis del «quoniam virum non cognosco», y voto de virginidad:* EstMar 21 (1960) 59-116, concretamente p.98-103; PAUL GÄCHTER, *Der Verkündigungsberichte (Lk 1,26-38):* ZKT 9 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p.345 y 349-354; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère* (Paris, Gabalda, 1974) p.156.161.

nal— por la cual la concepción de Jesús habrá de ser una intervención extraordinaria del Espíritu Santo.

Dos observaciones al margen de esta explicación.

a) La primera se refiere a la originalidad de la misma. Quiero ante todo hacer constar que las líneas fundamentales del esquema de anuncios previos habían sido detectadas treinta años antes por GRESHAM MACHEN [126] en los relatos de las anunciaciones lucanas, y casi un siglo antes por KELPE [127]. Sin embargo, ni uno ni otro se atreven a hablar de género o esquema literario viejotestamentario, porque tal vez no sospechan su existencia fuera del tercer Evangelio.

Igualmente FLANAGAN [128], al final de su magnífica exposición sobre las opiniones en torno a Lc 1,34, termina aventurando, muy tímidamente, la propia hipótesis de que tal vez nos hallemos ante un artificio literario de Lucas, por paralelismo con Zacarías, y para recabar del ángel la referencia expresa a la concepción virginal.

Por último MCHUGH [129], al exponer esta interpetación, añade en nota: «Esta opinión fue expuesta por primera vez de una forma desarrollada por H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker.* I,4: *Das Evangelium nach Lukas* (1892); cf. 3.ª ed. (Tübingen-Leipzig 1901) p.309. Pronto se convirtió en una opinión común entre los exegetas protestantes alemanes (véase Graystone, p.27-7) y ha ido siendo aceptada por exegetas de otras confesiones y otros climas. En los últimos veinte años ha sido ampliamente aceptada entre los exegetas católicos...»

Puedo asegurar que, cuando hace veinticinco años publicaba mi mencionado artículo, no había leído el comentario de Holtzmann. Pero además la explicación que yo sostengo sólo parcialmente coincide con la del exegeta protestante alemán. Holtzmann, como la mayoría de los que en eso le precedieron o le han seguido (Usener, Hillmann,

[126] GRESHAM MACHEN, *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 29 (1927) 529-586, concretamente p.571s.

[127] KELPE, *Die Jugendsgeschichte des Herrn* (1841) p.41-51.167-169.

[128] N. FLANAGAN, *Our Lady's Vow of Virginity,* en «Marian Studies» 7 (1956) 103-121.

[129] JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p.258.

Völter, Spitta, Harnack, Kattenbusch, Bousset, Klostermann, Goguel, Montefiore, Moffat, Sahlin, Schmiedel, Pfleiderer, J. y B. Weiss, Loisy, Clemen, etc.) piensan que Lc 1,34s son una interpolación. El relato de la Anunciación —según ellos— no conocía la concepción virginal. Cuando ésta se generalizó, alguien (el propio Lucas a su anterior fuente baptista o judío-cristiana, o a su propia obra en un segundo momento, u otro autor posterior) introdujo la pregunta de María y el último parlamento angélico. Y es en este supuesto en el que Lc 1,34 es considerado por estos autores como un artificio literario para provocar la afirmación de Lc 1,35.

Por el contrario, yo pienso que los versículos 34 y 35 forman parte esencial del esquema de anuncio en que está concebido todo el relato de la Anunciación. Este no existió nunca sin Lc 1,34-35. Precisamente la coherencia de estos versículos con el citado esquema del que son parte integrante, constituye —según creo— un argumento fehaciente de su necesaria autenticidad.

El artificio literario que yo admito no es, por tanto, el de un interpolador tardío, ajeno a la estructura literaria del pasaje, sino el del autor original que compuso el relato de la Anunciación con arreglo al esquema viejotestamentario de anuncio previo, en el cual la objeción tiene como finalidad intencional provocar la respuesta siguiente del mensajero.

b) La segunda observación es en torno a la sugerencia de GEWIESS [130]. Piensa CRAGHAN [131] que supone una aportación aprovechable en favor de mi propuesta la observación de Gewiess sobre la costumbre habitual en Lucas de formular *pedagógicamente* preguntas que provoquen tomas de postura en cuestiones candentes para la Iglesia de su tiempo (cf. Lc 3,10-13; 12,51; 12,57; 13,23; 16,5-7; 17,37; Hech 8,26-40; 16,30).

Por supuesto, siempre serán bien venidas las aportaciones que mejoren una hipótesis de trabajo tímidamente pre-

[130] J. GEWIESS, *Die Marienfrage Lk 1,34:* BZ 5 (1961) 221-254.

[131] J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin* (Rome 1967) p.98.

sentada como posible solución a un problema exegético difícil.

La sugerencia de Gewiess puede confirmar la existencia en Lc 1,34 de un procedimiento literario más o menos habitual en Lucas, si se admite que el tercer evangelista sea el autor original de Lucas 1-2.

Personalmente, no estoy nada seguro de que así sea. Antes al contrario, tengo el convencimiento, cada vez más arraigado, de que no es así. No creo, por tanto, que la práctica habitual de Lucas en el resto del tercer evangelio y en Hechos pueda ser invocada para justificar procedimientos literarios de fondo en Lucas 1-2.

Tal justificación, por otra parte, no es necesaria.

El artificio literario en Lc 1,34 está suficientemente justificado, según creo, por la presencia evidente del esquema viejotestamentario de anuncios previos en el relato de las dos anunciaciones (Lc 1,5-25 y 26-38).

7. La respuesta del ángel (Lc 1,35-37)

La objeción de María provoca un nuevo parlamento del ángel, que reafirma el anuncio del nacimiento del Mesías, especificando la naturaleza virginal del mismo y ofreciendo a María como signo de que se cumplirá lo que se le anuncia, la milagrosa concepción de Isabel.

La reafirmación del anuncio se hace con dos frases paralelas que expresan la acción divina en la concepción virginal de Jesús, y con una proposición consecutiva que entraña especial dificultad.

Las dos frases paralelas

πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ
καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι

indican, en terminología bíblica, una acción de Dios sobre alguien en la línea de presencia protectora actuante.

Dado el evidente paralelismo entre las dos frases, los comentaristas han fijado su atención en uno u otro verbo (ἐπελεύσεται y ἐπισκιάσει) para, una vez establecido su alcance, fijar a tenor del mismo el de la frase paralela. Unos parten de ἐπερχέσθαι y otros de ἐπισκιάζειν.

'Επερχέσθαι tiene para algunos valor sexual. Sería la traducción de un בוא...אל o בוא...על que, teniendo por sujeto a un varón y por término a una mujer, significa unión sexual en Gén 6,4; 16,2; 30,3; Sal 51,2 y en Gén 19,31; Dt 25,5, respectivamente. Si a esto se añade el posible valor sexual de ἐπισκιάζειν por cuanto «cubrir con su sombra» podría ser paralelo a «cubrir con su manto» de Rut 3,9, se confirmaría el sentido de la doble frase aquí [132].

Pero estos argumentos no son convincentes. Si la razón para dar a ἐπελεύσεται valor sexual es la suposición de un texto hebreo subyacente, esa misma suposición —sólidamente probable, según creo— excluye que en nuestro caso pueda atribuirse el papel del varón en la concepción de Jesús al Espíritu, dado que en hebreo רוח es femenino [133]. De hecho בוא...אל y בוא...על nunca son traducidos en los LXX por ἐπέρχεσθαι, sino siempre por ἔρχεσθαι, εἰσέρχεσθαι o εἰσπορεύεσθαι.

Tampoco «cubrir con su sombra» es nunca sinónimo de «extender el borde (del manto) sobre una mujer». El verbo hebreo usado en estos casos (פרש) es traducido por περιβάλλειν en Rut 3,9 y por διαπετάννυμι en Ez 16,8. Su contrario en Dt 23,1 y 27,20 (יגלה) es traducido por los LXX ἀποκαλύψει.

En otra línea Leisegang [134] cree ver en nuestro pasaje un reflejo de las concepciones mistéricas helenistas: María habría de ser poseída por Dios como si fuera una mántica o una sibila. El claro sabor viejotestamentario del pasaje excluye necesariamente tal interpretación [135].

[132] Cf. D. Daube, *Evangelisten und Rabbinen:* ZNW 48 (1957) 119-126, concretamente p.119-120, que aduce el testimonio de los rabinos según los cuales la frase en Rut muestra una especial castidad. Lucas, que más adelante (v.38) proclamará a María «sierva del Señor» como aquí Rut se declara «sierva» de Booz. Habría empleado la expresión «cubrir con la sombra» con el mismo alcance de castidad que los rabinos atribuían a la frase paralela de la abuela de David en Rut 3,9.

[133] Por esta razón D. Volter, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas,* en «Theologisch Tijdschrift» 30 (1896) 244-269, sostenía (p.263) que el interpolador de Lc 1,34-35 no pudo ser judío-cristiano de habla hebrea, sino helenista.

[134] H. Leisegang, *Pneuma Hagion* (Leipzig, Hinrichs, 1922) p.14-71, especialmente 25-33.

[135] Véase una buena refutación de las interpretaciones sexual y mántica en M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind,* en *Botschaft und Geschichte* (Tübingen, Möhr, 1953) I, 1-78, concretamente 19-22.

Por su parte, el verbo ἐπισκιάζειν del segundo estico ha dado lugar a curiosas interpretaciones.

Hehn, atendiendo a la idea de imagen (σκιά) subyacente en la composición del verbo, cree descubrir en Lc 1,35 la teología de Pablo que considera a Cristo, en cuanto Hijo, *imagen del Padre* (cf. 2 Cor 4, 4; Col 1,15; Heb 1,3). El ángel anunciaría que el Espíritu Santo va a formar la imagen de Dios (es decir, el Hijo de Dios) en el seno de María: el Espíritu Santo formará en ti un ser según la imagen de Dios que, justo por ser imagen de Dios, con razón será llamado Hijo de Dios [136]. Hehn considera evidente la doble equivalencia: imagen de alguien = hijo de alguien; sombra = imagen.

Cierto que en los lugares citados Pablo dice que el Hijo de Dios es imagen (εἰκών - χαράκτηρ) del Padre, pero no que en esa imagen consista la filiación divina o que ambos términos sean convertibles [137]. Cierto que en Gén 5,3 se dice de Set hijo de Adán que «fue engendrado a su semejanza, según su imagen» (κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ - כצלמו), pero la misma expresión no indica filiación, cuando Dios crea al primer hombre en Gén 1,26.27 κατ' εἰκόνα Θεοῦ = בצלם אלהים; ni cuando en Egipto se dice del primer ministro que es la imagen y semejanza del Faraón.

Lo mismo ocurre con la equivalencia sombra-imagen. El parentesco subyacente entre ambas significaciones tiene un fundamento real: la sombra proyectada fue la primera imagen sensible que el hombre percibió de las cosas, animales o personas. En las lenguas antiguas se conserva la identidad semántica (en hebreo צלם = imagen proviene de «ser oscuro»). Pero en griego, como advierte Allgeier [138], ἐπισκιάζειν no se emplea nunca en el sentido de *formar imagen*, sino de *cubrir con la sombra* a alguien.

[136] Johannes Hehn, 'Επισκιάσει *Lk 1,35:* BZ 14 (1916-17) 147-152.— Por simpatía, aunque no muy convencido, se inclina hacia esta opinión Francisco Zbik, *«O Spirito Santo descendera sobre ti e a virtude do Altissimo te cobrira com a sua sombra»:* RCuBib 1 (1956) 237-247.

[137] La relación entre *imagen de... hijo de...* tiene fundamento genético: normalmente los hijos se parecen a sus padres. En este sentido la inscripción de Rosetta que cita Hehn (p.151) llama Ptolomeo Epífanes V.

[138] Arthur Allgeier, 'Επισκιάζειν *Lk 1,35:* BZ 14 (1916-17) 338-343; *Semasiologische Beiträge zu* ἐπισκιάζειν *(Lk 1,35),* en «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 1 (1920) 131-141.

En todo caso, hay que tener en cuenta el transfondo bíblico.

Precisamente, el uso bíblico de ἐπισκιάζειν y los términos hebreos que traduce en el Antiguo Testamento han sugerido a otros autores diversas interpretaciones para Lucas 1,35.

El verbo ἐπισκιάζειν no es muy frecuente ni en los LXX ni en el Nuevo Testamento.

En los LXX sólo recurre cuatro veces:

En Ex 40,35 se nos dice que «Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro», ὅτι ἐπισκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη.

El salmo 91,4 canta: ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει σοι = באברתו יסך לך. El contexto sugiere claramente la idea de protección en paralelismo con ותחת כנפיו תחסה. Se trata del justo «que pasa la noche a la sombra de Sadday» (בצל שדי יתלונן). La idea de Dios-sombra tutelar recurre bajo la imagen de *sombra de sus alas* en Sal 17,8; 36,8; 57,2; 63,8.

La misma idea de protección aparece en el salmo 140, donde el salmista dice a Yahveh: ἐπεσκίασας ἐπὶ τὴν κεφαλήν μου ἐν ἡμέρᾳ πολέμου (סכתה לראשי).

El último pasaje en el que encontramos ἐπισκιάζειν es Prov 18,11, cuyo texto según los LXX (ἡ δόξα αὐτῆς μέγα ἐπισκιάζει) no hace sentido y difiere sensiblemente de TM.

Teodoción emplea nuestro verbo en Núm 11,25, donde los LXX empleaban ἐπανεπαύσατο para indicar que el Espíritu *se posó* (נוח) sobre los Setenta ancianos. Símmaco traduce con él כי טוב צלה de Os 4,13.

'Επισκιάζειν traduce, pues, en Ex 40,35 שכן = habitar, morar; y en los salmos 91,4 y 140,8 סכך = ocultar, proteger.

Todavía en forma simple (σκιάζειν) lo emplean los LXX: en Núm. 9,18.22 (cf. 10,36), donde שכן indicaba la *permanencia de la nube* sobre la Tienda, y en Sab 19,7 donde se trata de la nube que *protegía* el campamento en el desierto. A su vez Aquila lo emplea en Ex 24,15, donde los LXX traducían por ἐκάλυψεν el ויכס hebreo referido a la nube que *cubría* el monte.

En el Nuevo Testamento, fuera de Lc 1,35 sólo recurre

dos veces: en sentido físico Hechos 5,15 refiere que las gentes de Jerusalén ponían los enfermos en las calles con la esperanza de que la sombra de Pedro ἐπισκιάσῃ τινι αὐτῶν; y en la línea del Antiguo Testamento el relato sinóptico de la Transfiguración emplea el verbo relacionándolo con la nube:

νεφέλη φωτεινὴ ἐπισκίασεν αὐτούς (Mt 17,5)
ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς (Mc 9,7)
ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπισκιάζεν αὐτούς (Lc 9,34).

Es difícil precisar la función de esta nube: es luminosa, según Mateo; parece que envuelve a los apóstoles, según Lucas; pero en todo caso oculta a Moisés y Elías, que ya no vuelven a ser vistos. Lo que no se puede negar es la relación de este episodio con los acontecimientos viejotestamentarios en los que juega la nube. Y es curioso que en aquéllos y en éste figure —y sólo en ellos— el verbo ἐπισκιάζειν.

Sorprende la frecuencia con que ἐπισκιάζειν y el simple σκιάζειν recurren en relación con la *nube* [139].

La multiplicidad de funciones que la Biblia y la tradición judía atribuyen a la nube del desierto deben ser tenidas en consideración a la hora de fijar el alcance de ἐπισκιάζειν. LUZÁRRAGA [140] ha estudiado esas diversas funciones que podrían reducirse a las siguientes: *defensa* (en el paso del mar Rojo) con el doble aspecto de claridad para unos y oscuridad para otros; *columna-guía* (en el desierto) con función iluminadora durante la noche, refrescante durante el día, conductora y allanadora; *cubierta de Israel* con misión protectora y de vehículo; *cubierta del Arca y del Templo* con función de cobertura y de semáforo indicador de paradas y marchas.

La mayoría de estos aspectos de la nube (iluminador, oscurecedor, conductor, indicador de paradas y marchas) son totalmente ajenos a Lc 1,35 y deben excluirse del sentido que aquí deba darse a ἐπισκιάζειν. Queda el de *cobertura protectora* con carácter de *presencia benéfica actuante* que, en nuestro caso, por el contexto de la pregunta anterior deter-

[139] Cf. E. MANNING, *La nuée dans l'Écriture:* BiViCh 54 (1963) 51-64.
[140] J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo* (Analecta Biblica, 54) (Rome, Biblical Institute Press, 1973).

minante del contenido de la respuesta, designa sin duda alguna la intervención del Espíritu para la concepción de Jesús sustituyendo milagrosamente la obra de varón. Esta presencia del Espíritu sobre María recuerda la acción creadora del Espíritu incubando sobre las aguas iniciales (Gén 1,2).

La expresión de San Pablo en 1 Cor 10,2 (πάντες εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ) ha hecho ver en la nube al Espíritu Santo que actúa en el Bautismo [141]. LUZÁRRAGA ha puesto de relieve la doble línea por la cual la literatura patrística de un lado y la samaritana y judía por otro, partiendo del Antiguo Testamento, llegaron a plasmar la actividad del Espíritu con rasgos de la columna y la cubierta de la nube viejotestamentaria [142].

En base al empleo de ἐπισκιάζειν en el Antiguo Testamento que acabamos de analizar, se han construido dos intentos de interpretar Lc 1,35, que no me parecen aceptables.

Dado que, como hemos visto, los LXX traducen con ἐπισκιάζειν el hebreo סכך con el sentido de proteger en Sal 91,4 y 140,8, piensa SCHLÖGL [143a] que puede traducirse aquí סכך en la otra acepción (tejer) que este verbo tiene en salmo 139,13b:

«Porque mis riñones has formado,
me *has tejido* (תסכני) en el vientre de mi madre».

En Lc 1,35 indicaría la acción del Espíritu que había de *formar* en el seno de María el cuerpo de Jesús.

Pero, aparte de que סכך es poco frecuente en esta acepción, es evidente que en Lc 1,35 el objeto de la acción del Espíritu no es Jesús, sino María (σοι).

Por último, el hecho de que en Ex 40,35, donde los LXX emplean ἐπισκιάζειν y en otros pasajes donde aparece

[141] Cf. ORÍGENES: MG 12,326B; 13,137C.

[142] J. LUZÁRRAGA, o. c., p.234-245.

Para la exégesis de los Padres a nuestro pasaje, véase EMILE DE ROOVER, *L'exégèse patristique de Luc 1,35 des origines à Augustin.* (Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1965); R. CANTALAMESSA, *La primitiva esegesi cristologica di Romani 1,3-4 e Luca 1,35:* RivStorLettRelig 2 (1966) 69-80.—Cf. K. PIEPER, *Die älteste Auslegung der Worte «Spiritus Sanctus superveniet in te» (Lk 1,35):* TGl 5 (1913) 751-756, el cual advierte que ya S. JUSTINO, *Apologia* I, 33,6, identificó el Espíritu Santo y la virtud del Altísimo con el Verbo, introduciendo una interpretación que fue unánime en los primeros Padres.

[143a] N. SCHÖGL, *Zu LK 1,35* ἐπισκιάζειν = סכך = *Weben,* en BZ 15 (1918-19) 138.

el simple σκιάζειν se trate de la nube que cubría el Arca de la Alianza —lugar especial de la presencia de Yahveh—, ha inducido a algunos a pensar que el autor de Lc 1,35 tal vez aluda, con la terminología clásica de la nube, a la presencia de Dios encarnado en el seno de María. Sería una forma de decir que la Virgen era la nueva Arca de la Alianza, por albergar en su seno al Hijo de Dios [143b].

La interpretación resulta bastante forzada. BENOIT [144] y BROWN [145] no la consideran probable.

La referencia del ἐπισκιάζειν dicho de la nube a la presencia de Dios en el Arca es poco clara: en ocasiones falta, porque la nube cubre a los israelitas y no al Arca (Núm 10,34; Sab 19,7); otras veces indica solamente que la nube estaba *posada sobre el Arca a ratos* y luego *se alzaba* (Núm 9,18.22). Y, por supuesto, nada tiene que ver con el Arca cuando el sujeto de ἐπισκιάζειν es el mismo Yahveh, como ocurre en Lc 1,35.

Y llegamos al último estico del versículo 35 sobre cuya especial dificultad llamábamos la atención al comienzo de este apartado:

Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ [146].

Aparte de que διό es casi un *hapaxlegómenon* en el tercer evangelio (sólo vuelve a recurrir en Lc 7,7 y aun allí falta en buenos códices), la construcción de la frase es oscura.

῞Αγιον puede ser predicado de un verbo copulativo im-

[143b] Así los autores que ven en María la personificación de la Hija de Sión: LYONNET, SAHLIN, HEBERT, LAURENTIN... Véanse las referencias más arriba, notas 39 y ss.

[144] PIERRE BENOIT, *L'Annonciation:* AssembSeign 8 (1972) 39-50.

[145] RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.327s.

[146] Sobre este pasaje publiqué hace años un estudio cuyas conclusiones reproduzco a continuación: S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lucas 1,35b:* EB 27 (1968) 275-299.—Véase sobre el mismo tema: JOSÉ M.ª BOVER, *«Quod nascetur (ex te) Sanctum vocabitur Filius Dei» (Lc 1,35)*, en «Biblica» 1 (1920) 92-94, y otro artículo con el mismo título en EE 8 (1929) 381-392; C. ESCUDERO FREIRE, *Alcance cristológico de Lc 1,35 y 2,49*, en «Communio» 8 (1975) 5-77, editado aparte como extracto de su tesis doctoral con el título *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35. Aportación al estudio de los títulos Santo e Hijo de Dios en la obra lucana* (Sevilla, Centro de Estudios Teológicos, 1975); S. ZEDDA, *Lc 1,35b: «Colui che nascerà santo sarà chiamamato figlio di Dio»*. I. *Breve storia della esegesi recente*, en «Rivista Biblica» 33 (1985) 29-43; II. *Questioni sintattiche ed esegesi:* Ibid., p.165-189.

plícito, o predicado —junto con υἱὸς Θεοῦ— del único verbo explícito κληθήσεται o simple aposición al sujeto τὸ γεννώμενον. En el primer caso, aparte de la obligada suplencia de un ἐστίν o ἔσται, se echa de menos un καί antes de κληθήσεται: τὸ γεννώμενον (ἔσται) ἅγιον (καὶ) κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ. En el segundo caso, habría que suplir ese mismo καί antes del segundo predicado υἱὸς Θεοῦ. Y en la tercera hipótesis, debería repetirse el artículo: τὸ γεννώμενον τὸ ἅγιον.

Exegéticamente, la dificultad estriba en el alcance que deba darse al διό —causalidad física o simplemente epistemológica— y en el valor de υἱὸς Θεοῦ —hijo de Dios consubstancial con el Padre o mero título mesiánico—. Todo se complica por el καί que acompaña a διό. ¿Se trata de una razón de más («por ello también»)? ¿O indica simplemente que por ello sucederá otra cosa? En todo caso, ¿qué es lo afectado por este διὸ καί?

Si υἱὸς Θεοῦ significa filiación divina de Cristo en el sentido metafísico de consubstancialidad, no puede darse a διὸ καί sentido causal físico; porque entonces se presentaría la intervención milagrosa del Espíritu Santo en la concepción humana de Cristo como causa de su filiación divina metafísica, lo cual es un absurdo teológico. De ahí que todas las explicaciones de los exegetas católicos tiendan a disminuir el influjo causal físico de la concepción virginal en la filiación divina, bien dando a κληθήσεται el sentido lógico de *ser reconocido por* [147], bien atenuando el valor causativo de διό [148], o bien considerando a ἅγιον como primer atributo —especie de amortiguador— que reciba en recto la causalidad física de aquella acción del Espíritu Santo, la cual llegaría así a la filiación divina con menos fuerza [149].

[147] JOSEPH KNABENBAUER, *Evangelium secundum Lucam* (Parisiis, Lethielleux, 1905) p.75: «... voce *vocabitur*... designatur eum ab aliis agnosci et praedicari».—Cf. ANTONIO VICENT CERNUDA, *«Considerar» acepción axiológica de* καλέω *y su presencia en la Biblia*, en «Augustinianum» 15 (1975) 445-455.

[148] Así en cierta manera JUAN DE MALDONADO, *Comentario a los Cuatro Evangelios*, II (Madrid, BAC, 1951) p.314s.—Cf. J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Lucam* (Parisiis, Lethielleux, 1905) p.75: «Itaque διό oportet explicari de *causa cognitionis* Filii Dei, ita ut inferatur consecutio quaedam logica». Véase también ANTONIO VICENT CERNUDA, *El valor atenuado de* διό καί = *(«por eso en cierto modo») dentro y fuera del Nuevo Testamento:* EB 32 (1973) 56-76.

[149] Esta es la ingeniosa y un tanto forzada interpretación sugerida

Las soluciones que se han intentado, a base de alteraciones del texto críticamente infundadas, han sido examinadas y excluidas en el capítulo correspondiente a las observaciones de crítica textual y literaria [150].

Pienso que no hay razón ninguna —crítica ni exegética— para alterar el texto de Lc 1,35b con adiciones o supresiones. Las aparentes incongruencias se explican suficientemente con sólo suponer —como razonablemente se sospecha para todo el conjunto de los dos primeros capítulos de Lucas— un texto hebreo subyacente.

Las retraducciones de nuestro versículo al hebreo, propuestas por diversos autores, no son satisfactorias en la medida en que presentan un texto pretendidamente original al que no corresponde literalmente nuestro texto griego:

A. RESCH [151] retraduce así:

על כן גם לקדוש הילוד יקרא בן אלהים

En líneas generales me parece acertada la reconstrucción del texto. Pero no comprendo la presencia de ese ל precediendo a קדוש, provisto además de artículo, ni la anteposición de קדוש a ילוד. Se ve el pensamiento de Resch: «A lo santo que nacerá se lo llamará Hijo de Dios». Pero se me hace duro admitir que el traductor griego cambiara tanto el sentido con la supresión del artículo antes de ἅγιον y anteponiendo a éste el τὸ γεννώμενον.

FRANZ DELITZSCH en su versión hebrea del Nuevo Testamento traducía el año 1892:

על כן קדוש יאמר לילוד בן האלהים.

La expresión ... קדוש יאמר ל corresponde exactamente a Is 4,3, donde además los LXX traducen igual que en Lc 1,35b: ἅγιοι κληθήσονται. Sólo que en Isaías el sujeto va claramente expresado antes de la mencionada frase, y se resume después del verbo con un לו que en nuestro caso no ha querido poner Delitzsch, quizá porque no aparece en el griego de Lc 1,35b. Se observará que en la traducción propuesta no aparece ninguna partícula que corresponda al καί que acompaña al διό del principio del estico. No veo,

por A. MÉDEBIELLE en su art. «Annonciation» en *Supplément* al *Dictionnaire de la Bible* I,292-294.

[150] Véase más arriba, p.76.

[151] *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus* (Texte und Untersuchungen, X/3) (Leipzig, Hinrichs, 1897) p.207s.

en cambio, la necesidad del artículo en האלהים, que no está reflejado en el texto griego. La versión de Delitzsch, por otra parte, trastrueca el orden de las palabras, posponiendo לילוד (τὸ γεννώμενον) a קדוש יאמר (ἅγιον κληθήσεται).

En general, la traducción me parece exegética. Se comprende muy bien lo que entiende Delitzsch: «Por eso se llamará santo al que nazca Hijo de Dios». Pero no acierto a entender cómo tradujo tan mal el evangelista. A la vista de este supuesto texto hebreo, el traductor griego habría añadido un καί que oscurece el sentido, y habría introducido un cambio en el orden de las palabras que aumenta la confusión. Atribuir todo esto al evangelista me parece una acusación infundada.

El mismo texto conservaba la edición de 1931. Pero en la de 1961 reproduce la de Resch, que hemos analizado más arriba.

La edición hebrea de Ginsbourgh no se diferencia mucho:

על כן גם הקדוש הילוד יקרא בן אלהים.

Es cierto que suprime el ל antes de הקדוש, convertido en claro sujeto. Pero tampoco aquí me explico el diferente orden de la traducción griega: τὸ γεννώμενον ἅγιον. ¿Cómo se explica, además, que, habiéndose encontrado en el supuesto texto hebreo con doble artículo (ante קדוש y ante ילוד), no lo hubiera reflejado el traductor, siendo como es tan conforme al genio de la lengua griega (τὸ ἅγιον τὸ γεννώμενον o mejor: τὸ γεννώμενον τὸ ἅγιον)».

Aytoun [152] presenta alternativamente como posibles la retraducción de Resch-Delitzsch 1961 y la de la edición de Ginsbourgh, para concluir que no dan metro aceptable (es un pentámetro, pero sin la cesura de rigor) y deben de ser, por tanto, consideradas interpolación tardía.

Sahlin propone [153]: על כן הנצר נזיר יקרא.

Como es sabido, el profesor de Uppsala suprime arbitrariamente el υἱός Θεοῦ por considerarlo añadidura pos-

[152] R. A. Aytoun, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language:* JTS 18 (1917) 274-288, concretamente p.280.

[153] H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk.* Studien zur protolukanische Theologie (Uppsala, Alqvist, 1945) p.133.

terior que no perteneció al Proto-Lucas original, y que fue simplemente una glosa explicativa (deformadora de la teología proto-lucana) sobre el alcance de ἅγιον [154].

La correspondencia propuesta para el διὸ καί (על כן) atenúa, como fácilmente se observa, el valor reforzante del καί, que así queda reducido a un simple wau copulativo. Absolutamente hablando, no habría inconveniente en admitirlo.

El doble término hebreo propuesto por Sahlin como texto original de la versión τὸ γεννώμενον (הנוצר), ἅγιον (נזיר) proporcionaría un juego de palabras basado en la homofonía de ז y צ.

Sahlin prefiere para γεννώμενον el participio נוצר por referencia al texto hebreo de Ecclo 49,6, donde se dice de Jeremías que desde el vientre de su madre fue *creado profeta* (נוצר נביא). No acepta ילוד porque debiera haber sido traducido por τὸ παιδίον. Apoya su elección en la versión que Delitzsch hace de τὸ γεννηθέν en Mt 1,20. En el hebreo tardío יצר y ברא equivalen a ילד.

Para ἅγιον, que pudo ser versión de un קדוש, Sahlin prefiere נזיר por paralelismo con Jue 13,7, donde el hebreo (נזיר אלהים) fue traducido por los LXX: ἅγιον τοῦ Θεοῦ (B) y ναζιραῖον Θεοῦ (A). Y cita autoridades en favor de esta misma hipótesis [155].

Aun reconociendo los méritos de esta erudita reconstrucción de Sahlin, no puedo estar de acuerdo con su arbitraria supresión de υἱὸς Θεοῦ, y estimo que minimiza el alcance de ἅγιον.

Por último, P. Winter [156] supone un texto poco más o menos así: הילוד יתקדש לאלהים.

El *hitpael* יתקדש equivaldría a «será consagrado» a Dios. El evangelista de la Infancia —asegura Winter— tenía propensión a traducir el verbo קדש por ἅγιον καλεῖν, mientras que los LXX prefieren ἁγιάζειν (cf., por ejemplo, Lc 2,23, donde se traduce por ἅγιον τῷ Θεῷ κληθήσεται el

[154] Ibid., p.129.131.

[155] H. Cadbury, *Beginnings of Christianity* V,357 nota 2; Franz Dornseiff, *Lukas der Schriftsteller:* ZNW 35 (1936) p.131.

[156] Paul Winter, *The Proto-Source of Luke 1:* NT 1 (1956) 184-190, concretamente p.198.

קדש לי de Ex 13,2 que los LXX habían traducido ἁγίασόν μοι). Lo mismo ocurre en Núm 3,13, donde el TM dice הקדשתי לי y los LXX traducen ἡγίασα ἐμοί.

Ya vimos al estudiar las cuestiones introductorias de crítica textual y literaria [157] cómo se zafa Winter de la dificultad que entraña el υἱός Θεοῦ. A ello responde su retraducción לאלהים, que equivaldría a un *dativum commodi* del verbo יתקדש.

Modestamente, me atrevo a proponer una nueva interpretación.

Si se quiere que la hipótesis de un texto hebreo subyacente facilite la comprensión de nuestro pasaje, hay que pensar en una frase hebrea que *materialmente* se corresponda con las palabras y el orden de las mismas en la traducción griega.

No veo razón para establecer al final de ella el לאלהים que pone Winter. Nada impide que la frase terminara con בן אלהים, como suponen las demás traducciones mencionadas y como tradujo el autor griego del Evangelio de la Infancia υἱός Θεοῦ. Ni es necesario considerar este título como una glosa según la opinión de Sahlin, o como una añadidura de Lucas por influjo de Rom 1,4, al decir de Legrand [158].

Supongo, por tanto, que el traductor griego encontró en la fuente original hebrea:

על כן גם הילוד קדוש יאמר (quizá יקרא) בן אלהים.

La expresión על כן גם traduce exactamente διὸ καί. En rigor cabría también suponer ועל כן, como hace Sahlin, o unir גם con el sujeto siguiente (גם הילוד).

Prefiero הילוד como substrato de τὸ γεννώμενον, pero no tendría inconveniente en admitir הנוצר con Sahlin.

Retengo la fórmula קדוש יאמר por paralelismo con Is 4,3, que es el único caso donde los LXX tradujeron con la misma expresión de Lc 1,35b (ἅγιοι κληθήσονται) en plural, bien por influjo del doble participio que hacía de sujeto aunque en realidad era cuestión de simple paralelismo, bien por efecto del carácter colectivo implícito en dicho su-

157 Véase más arriba, p.166s.

158 Lucien Legrand, *L'arrière-plan neo-testamentaire de Luc 1,35:* RB 70 (1963) 161-192.

jeto). En rigor, lo mismo podría haberse traducido un texto que sonara קדוש יקרא.

Finalmente, propongo בן אלהים, sin artículo, como la única explicación posible de la versión υἱὸς Θεοῦ (sin ningún artículo).

Pienso que בן אלהים va en aposición con קדוש como segundo predicado del único verbo יאמר o יקרא. «Por esto también lo que nazca será llamado Santo (e) Hijo de Dios». En otros términos: esta intervención del Espíritu Santo sobre ti, sustituyendo —en la concepción del hijo que vas a tener— toda obra de varón, será un argumento más para que sea reconocido como Santo e Hijo de Dios.

La frase que me he atrevido a proponer como texto original subyacente al actual griego de Lc 1,35b es correcta en hebreo [159].

Un paralelo muy significativo en la forma gramatical nos ofrece Isaías 4,3, cuyo TM suena así:

הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו
כל הכתוב לחיים בירושלם.

Los LXX vertieron el pasaje del Profeta en esta forma: τὸ ὑπολειφθὲν ἐν Σιὼν καὶ τὸ καταλειφθὲν ἐν Ἰερουσαλὴμ ἅγιοι κληθήσονται, πάντες οἱ γραφέντες εἰς ζωὴν ἐν Ἰερουσαλήμ.

Y la Vulgata:

«Omnis qui relictus fuerit in Sion et residuus in Ierusalem sanctus vocabitur,
omnis qui scriptus est in vita in Ierusalem» [160].

[159] Frecuentemente el paralelismo hebreo repite o añade en el segundo estico de un verso el complemento del verbo del primer estico sin repetir el verbo y sin conjunción copulativa alguna:
«Pues Yahveh se ha elegido a Jacob,
a Israel como su propiedad» (Sal 135,4).
A veces lo que se repite en el segundo estico sin conjunción copulativa es un segundo sujeto de una oración predicativa, cuyo verbo sólo aparece en el primer estico:
«Semejantes a ellos serán los que los hacen,
cuantos en ellos ponen su confianza» (Sal 135,18).
«Bendito sea Yahveh desde Sión,
el que habita en Jerusalén» (Sal 135,21).

[160] Parecido es el tenor de Dan 12,1, donde también recurre la idea de los *inscritos en el libro:*

בעת ההיא ימלט עמך
כל הנמצא כתוב בספר.

Los LXX: καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὑψωθήσεται πᾶς ὁ λαός
ὃς ἂν εὑρέθῃ ἐγγεγραμμένος ἐν τῷ βιβλίῳ.
Teodoción: καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ σωθήσεται ὁ λαός σου,
πᾶς ὁ εὑρεθεὶς γεγραμμένος ἐν τῷ βιβλίῳ.

Las semejanzas formales entre Is 4,3 y Lc 1,35b pueden ayudarnos a interpetar el versículo que nos ocupa.

La construcción de la frase es idéntica, o al menos muy parecida, tanto en el TM de Is 4,3 con respecto a nuestra reconstrucción hebrea de Lc 1,35b, como en el griego respectivo de los LXX y del tercer evangelio. Hay en los dos esticos de ambos textos un único verbo en forma finita (יאמר - κληθήσονται - κληθήσεται), del cual depende todo el movimiento de la frase, sin que se vea la necesidad de suplir otro alguno.

Hay un mismo predicado (קדוש - ἅγιοι - ἅγιον) que, unido en ambos casos al sujeto precedente y antepuesto al verbo, afecta en cierta manera al segundo estico. Dicho segundo estico en Is 4,3 se presenta en su totalidad como una simple repetición del *sujeto* del primero, al cual, por tanto, equivale, si bien añadiendo una circunstancia modal (el resto será llamado Santo, es decir, todo el que esté inscrito como habitante en Jerusalén). En Lc 1,35b tenemos la impresión de que el segundo estico (בן אלהים) repite simplemente el *predicado* del primero (lo que nacerá será llamado santo, Hijo de Dios). La diferencia de oficio gramatical en ambos casos viene sugerida respectivamente por la presencia y ausencia del artículo. La presencia del artículo en Is 4,3b (כל הכתוב) sugiere el paralelismo con הנשאר y הנותר sujetos del primer estico. Mientras que la ausencia del artículo en בן אלהים de Lc 1,35b (exigida por la traducción υἱὸς Θεοῦ) nos obliga a considerar esta expresión como paralela del predicado del primer estico (קדוש - ἅγιον).

El sujeto del primer estico, tanto en Isaías como en Lucas, reviste forma participial, y es curioso que en ambos casos haya sido traducido al griego por un participio neutro (τὸ ὑπολειφθέν, τὸ καταλειφθέν - τὸ γεννώμενον) [161].

La creencia de que ἅγιον en Lc 1,35b sea predicado de

El sujeto de ימלט, que era עמך en el primer estico, se especifica por aposición en el segundo. Cf. Is 1,26; 58,12; 61,3; 54,5; 62,12.

[161] Sobre el valor —sustantivado o menos— de τὸ γεννώμενον véase respectivamente: A. Fridrischen, ΤΟ ΓΕΝΝΩΜΕΝΟΝ, en las p.33-36 de su artículo titulado *Randbemerkungen zur Kindheitsgeschichte bei Lukas,* en «Symbolae Osloenses» 6 (1928) 33-38, y Antonio Vicent Cernuda, *La presunta sustantivación de* τὸ γεννώμενον *en Lc 1,35b:* EB 33 (1974) 265-273.

κληθήσεται y no aposición a τὸ γεννώμενον o predicado de un ἔσται implícito, se ve confirmada por la semejanza con el ἅγιοι de los LXX en Is 4,3, donde evidentemente es eso, puesto que traduce קדוש יאמר.

Mi conclusión, desde el punto de vista crítico y filológico, podría formularse así:

Lucas 1,35b es una clara construcción semita que presenta caracteres evidentes de traducción literal de un texto hebreo subyacente. Supuesto éste, no se ve la necesidad de añadir ni suprimir nada. Comparándolo con Isaías 4,3 se puede asegurar que las últimas palabras (υἱὸς Θεοῦ) constituyen un claro paralelismo con el predicado ἅγιον del primer estico. Sólo queda por aclarar el alcance —simple sinónimo o paralelismo sintético— de esta repetición.

Así como en el texto de Isaías 4,3 el doble sujeto del primer estico (הנשאר y הנותר) se concreta e identifica con el siguiente כל הכתוב לחיים del segundo estico —que así resulta una simple aposición en paralelismo al sujeto del único verbo en forma finita יאמר—; de igual manera ἅγιον y υἱὸς Θεοῦ de Lc 1,35b son, en la mente del autor original hebreo de nuestro pasaje, dos sinónimos concebidos como dos atributos mesiánicos con la sola diferencia implicada en la significación que dichos títulos tienen en el Antiguo Testamento cuando se aplican al Mesías.

Pienso que ambos títulos son mesiánicos [162].

῞Αγιον se aplica a Cristo en Mc 1,24 = Lc 4,34 (en boca de los endemoniados); Jn 6,69 (en labios de Pedro); Hech 3,14 (en un discurso de Pedro); Hech 4,27.30 (en la oración de la comunidad jerosolimitana); Ap 3,7...

Sahlin y Winter piensan, como hemos visto, que equivale a נזיר. Nunca en el Antiguo Testamento se dice formalmente que el Mesías haya de ser *nazireo*. Pero su especial relación con Yahveh como elegido, predilecto y consa-

[162] M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (Paris, Gabalda, [8]1948) p.35, piensa que ἅγιον «ne fut pas un titre courant du Sauveur». Lo mismo opina O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958) que sólo dedica unas líneas a este título cuando estudia el de «hijo de Dios» (p.247s). P. Winter, *The Proto-Source of Luke I*, en NT 1 (1956) 184-193, admite que el Nuevo Testamento lo aplique a Cristo; pero, alegando que no se le puede aplicar en neutro (¡!), sostiene que en nuestro caso es un desdoblamiento del verbo hebreo יתקדש = ἅγιον κληθήσεται (p.193s).

grado a su servicio en la misión de Siervo de Yahveh, es una constante profética [163]. También lo es la relación del Mesías con el Espíritu Santo (Is 11,2; 42,1; 61,1). La equivalencia entre *nazireo* y *santo* pudiera estar a la base del juego de palabras que parece descubrirse en Mc 1,24 y Lc 4,34, donde los endemoniados dicen τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ, y añaden: οἶδα σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ.

En todo caso, para concluir que ἅγιος es un título mesiánico, basta la constante equivalencia que el Nuevo Testamento establece entre ἅγιος y χριστός de una parte, y entre ἅγιος y υἱὸς Θεοῦ de otra. En prueba de lo primero, véase la confesión de Pedro en Jn 6,69: la lección más difícil y, por tanto, críticamente preferible dice σύ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ; pero la mayoría de los códices leen ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Como confirmación de lo segundo, aparte de la equivalencia en las aclamaciones de los endemoniados, que unas veces lo llaman ἅγιος τοῦ Θεοῦ (Lc 4,34) y otras υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Mt 8,29; Mc 3,11; 5,7; Lc 4,41; 8,28), baste citar las palabras del propio Cristo en Jn 10,36, donde Jesús deduce de que el Padre lo haya santificado (ὅν ὁ πατὴρ ἡγίασεν) su derecho a decir υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἰμι.

En nuestro pasaje, pues, ἅγιον es un atributo mesiánico que afirma la especialísima relación del Mesías con Yahveh, debida a la acción del רוח הקדוש que ya desde su concepción virginal actúa sobre El [164].

Υἱὸς Θεοῦ es evidentemente —y nadie lo pone en duda— un título mesiánico, según hemos visto en el comentario a Lc 1,32 [165]. Con el nombre de Hijo de Dios designan a Jesús: la voz que se oye en el Bautismo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) y en la Transfiguración (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35); Juan el Bautista (Jn 1,34); Natanael (Jn 1,49); Pedro en Cesarea (Mt 16,16) y en Cafarnaúm (Jn 6,69 en algunos códices); Marta (Jn 11,27); los discípulos

[163] Acaso el despego de Jesús en relación con su familia que en diversas ocasiones acusan los sinópticos pudiera interpretarse como la puesta en práctica de esta consagración que, hablando de los levitas, describía Moisés en Dt 33,9.

[164] No veo claro que, como algunos quieren, ἅγιον designe aquí al Mesías como portador del רוח o incluso como *santificador* (ἁγιάζων) en la línea de la Carta a los Hebreos (2,11; 10,10.15.29; 13,12) y del Corpus Paulinum (1 Cor 1,2; 6,11; Ef 5,26).

con ocasión de la pesca milagrosa (Mt 14,33); los endemoniados frecuentemente (Mt 8,29; Mc 3,11; 5,7; Lc 4,41; 8,28); dubitativamente el diablo cuando le tienta (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9) y Caifás en el Sanhedrín (Mt 26,63; Mc 14,61; Lc 22,70); los sanhedritas en la Cruz (Mt 27,40); el Centurión y otros testigos de su muerte (Mt 27,54; Mc 15,39); Pablo en su primera predicación en Damasco (Hech 9,20); sin contar las repetidas veces que dicho título es aplicado a Cristo en los diversos escritos de los apóstoles. Cristo mismo se extraña de que sus adversarios lleven a mal que El se considere tal (Jn 10,36); y los sanhedritas aseguran que El se tuvo por Hijo de Dios (Mt 27,43; Jn 19,7).

Sea lo que fuere de algunos de estos pasajes [166], es evidente que en la mayoría tiene valor mesiánico. ¿Quién se atreverá a negarlo en los episodios del Bautismo y de la Transfiguración, en la confesión de Natanael donde va unido al título de βασιλεύς τοῦ Ἰσραήλ, y en los múltiples pasajes (Mt 16,16; 26,63; Mc 14,61; Jn 11,27; 20,31) en que aparece en aposición con ὁ χριστός?

Pero el problema está en dilucidar si el alcance del título υἱὸς Θεοῦ en boca del ángel aquí (Lc 1,35b) debe reducirse a lo que significaba en la terminología mesiánica del Antiguo Testamento (especial relación de pertenencia, confianza y disponibilidad por parte del Mesías a Dios), o si incluye la carga de filiación divina consubstancial que la teología cristiana expresa con ese término [167].

La mayor dificultad para esta segunda interpretación es la que más arriba hemos expuesto. Haría decir a Lc 1,35b que la intervención del Espíritu en la concepción humana de Jesús es la causa de su filiación divina en sentido estricto. Y esto no es verdad. Absolutamente hablando, Dios puede intervenir de igual manera en la concepción de cualquier hombre sin que por eso tal hombre hubiera de ser Hijo de Dios consubstancial con El.

[165] Véase más arriba, p.166s.

[166] En boca del centurión romano (Mt 27,54; Mc 15,39) pudo tener otro alcance más en consonancia con sus creencias politeístas paganas.

[167] Véase en C. Escudero Freire, *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35* (Sevilla, Centro de Estudios Teológicos, 1975) p.4-7 la exposición de opiniones.

No basta para solucionar esta dificultad insistir en que κληθήσεται debe traducirse por «será reconocido como...» Porque no hay proporción entre la concepción virginal de un hombre y su categoría de Hijo de Dios en sentido estricto.

Tampoco vale atenuar la fuerza de διό de forma que la concepción virginal quedara reducida a una razón de más para que Jesús sea santo, aparte de la principal que sería el ser Hijo de Dios: «Ex eo quod *Spiritus Sanctus superveniet in te, ideo,* etiam ob hanc rationem, si alia potior deesset, *quod nascetur ex te sanctum vocabitur;* at alia potior suppetit ratio, quod nimirum sit *Filius Dei»* [168]. Ni resuelve el problema considerar el υἱὸς Θεοῦ como epexegético de ἅγιον: «Extrema verba *Filius Dei* intelligi possunt tamquam epexegesis quaedam, mixta gradatione, ut sensus sit: Quia Spiritus Sanctus superveniet in te, ideo et quod nascetur ex te sanctum vocabitur, *immo* Filius Dei» [169].

Todas estas explicaciones, que evidentemente resultan forzadas, son consecuencia necesaria de mantener para la expresión υἱὸς Θεοῦ el alcance metafísico de filiación divina consubstancial con el Padre. Como escribía Lagrange, «il vaut mieux reconnaître que le texte ne donne pas toute la doctrine de l'Incarnation que d'en forcer le sens» [170].

MALDONADO, a quien sigue el propio Lagrange, piensa que υἱὸς Θεοῦ debe entenderse no en sentido propio (de identidad en la naturaleza divina), sino en el sentido lato de origen por una especial operación divina, de la misma manera que Lc 3,38 considera a Adán hijo de Dios por no haber tenido padre humano: «Así, pues, aunque Cristo no hubiera sido Dios, por este modo excepcional como fue concebido con razón se llamaría Hijo de Dios. Y no en el sentido en que se dice de los hombres santos (Sal 81,6: «Yo dije: Dioses sois e hijos del Altísimo todos», cf. Jn 10,34), sino por la razón peculiar y única de no tener otro padre sino a Dios. De igual modo que se dice de Adán que fue

[168] Así JOSÉ M.ª BOVER, *«Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei» (Lc 1,35)*, en «Biblica» 1 (1920) 92-94, concretamente p.94.

[169] BOVER, Ibid., p.94.—Le sigue A. MÉDEBIELLE en su artículo *Annonciation:* SDB I,292-294.

[170] LAGRANGE, *Évangile selon saiant Luc* (Paris, Gabalda, [8]1948) p.36.

hijo de Dios (Lc 3,38) porque no fue engendrado por otro hombre, sino formado por Dios»[171].

Tiene de bueno esta explicación que mantiene el valor causal de διὸ καί y el alcance bíblico más fuerte (*real* también y no meramente epistemológico) de κληθήσεται. Pero no presta la debida atención al subrayado mesiánico que, según creo, encierra el título υἱὸς Θεοῦ. Sin que necesariamente en nuestro pasaje signifique la filiación divina consubstancial, pienso que aplicado a Cristo es un título mesiánico y dice mucho más que cuando se aplica por el mismo Lucas a Adán.

En conclusión, opino que el autor original judío-cristiano de Lucas 1-2 emplea aquí los términos *santo* e *hijo de Dios,* como el de *hijo del Altísimo* en Lc 1,32, con el alcance de títulos mesiánicos viejotestamentarios. Su idea es que la forma milagrosa de la concepción virginal de Jesús será una razón de más para que sea reconocido como el Mesías esperado, en cuanto que coloca su persona bajo la acción del Espíritu Santo y en la especial relación de enviado de Dios para la obra mesiánica.

Posiblemente el autor original de Lucas 1-2 (y ciertamente Lucas cuando lo incorpora a su evangelio) pensaban que ese Jesús de cuya concepción se trata era Hijo de Dios en sentido estricto. Pero al poner en boca del ángel el anuncio que de su nacimiento hace a María, emplean el término en la línea viejotestamentaria, sin añadirle la carga de filiación divina transcendente que sólo habría de adquirir con la revelación del mismo Cristo, y que sus seguidores sólo habrían de entender cumplidamente a partir del acontecimiento pascual.

En contra de lo que muchos piensan (que el Evangelio de la Infancia lucano proyecta sobre la concepción de Jesús la cristología pospascual)[172], opino que el autor judío-

[171] J. Maldonado, *Comentario a los Cuatro Evangelios,* II (Madrid, BAC, 1951) p.315.

[172] Cf. P. Benoit, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1:* NTS 3 (1956-57) 169-194, particularmente p.191-192; B. Rigaux, *Temoignage de l'Évangile de Luc* (Paris 1970) p.130s.; C. Escudero Freire, *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35* (Sevilla, Centro de Estudios Teológicos, 1975) p.10; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977).

cristiano del mismo se mantuvo en la terminología viejotestamentaria —con mayor sentido de perspectiva histórica que lo que se suele reconocer— quizá por motivos de elemental prudencia catequética frente a sus eventuales lectores judíos aún no convertidos al cristianismo.

Llamando a Jesús ἅγιον y υἱὸν Θεοῦ en el contexto claramente mesiánico del primer parlamento del ángel en la Anunciación (Lc 1,30-33), sugería que tales términos se entendieran en el sentido mesiánico que les daba el Antiguo Testamento, especialmente en Sal 2,7. Para que en labios del Angel de la Anunciación significaran algo más de lo que entonces significaban, hubiera sido preciso determinar de algún modo ese nuevo alcance. Ni el autor original judíocristiano, ni Lucas al incorporarlo a su evangelio, añadieron tales determinaciones. Pero ahí quedaban los términos, asegurando que Jesús era el Mesías desde su concepción, y abiertos a la ulterior carga teológica, de Santificador y de Hijo de Dios preexistente, que en la predicación del propio Cristo y en la conciencia teológica pospascual de sus discípulos habían de tener después.

Yo no veo en Lucas 1-2 la cristología evolucionada que ha llevado a muchos autores a considerar estos capítulos como lo último que Lucas escribió: una especie de síntesis teológica, culminación de toda su obra y colocada al principio de la misma como prólogo u obertura [173].

Me parece injustificada la sobrecarga trinitaria [174] y cristológica que se pretende ver en la terminología de estos dos capítulos. Creo que hay en ello una *petición de principio*.

[173] Aparte de los citados en la nota anterior, véase A. Descamps, *Le Messianisme royal,* en *L'Attente du Messie,* Rech. Bibliques 1 (1954) 71s; H. E. W. Turner, *The Virgin Birth:* ExpTim 68 (1956-57) 12s; F. Gils, *Jésus Prophète* (Louvain 1957) p.63 nota 1; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957); *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966); H. H. Oliver, *The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts:* NTS 10 (1963-64) p.215; B. van Jersel, *Fils de David et Fils de Dieu,* en *La Venue du Messie,* Rech. Bibliques 6 (1962) 123-125; Lucien Legrand, *Fécondité virginal selon l'Esprit dans le Nouveau Testament:* NRT 84 (1962) 785-805; *L'arrière-plan néotestamentaire de Lc 1,35:* RB 70 (1963) 161-192; *L'Annonce à Marie* (Paris, du Cerf, 1981).

[174] C. Escudero Freire, o.c., afirma repetidas veces (p.14.17.58-60.72...), aunque sin probarlo, el carácter trinitario de Lc 1,35.— Véase en sentido contrario J. Pfättisch, *Zu Lukas 1,34-35:* BZ 6 (1908) 364-377.

Es evidente que, *si proyectamos* sobre sus afirmaciones lo que pensaba la comunidad cristiana de finales del primer siglo, encontraremos en esos capítulos una cristología desarrolladísima. Pero, ¿cómo sabemos que *esa proyección la hizo el autor original*, si expresamente no lo dice, antes al contrario adopta una terminología sensiblemente viejotestamentaria y anterior a la más elemental reflexión de la comunidad cristiana primitiva? ¿Por qué entender «hijo de Dios» en sentido transcendente pospascual, si la expresión recurre en un contexto donde se habla de un Mesías que *reinará sobre la casa de Jacob eternamente?* [175]

Es evidente que, en una lectura libre de prejuicios, se puede entender todo el relato de ambas anunciaciones de Lucas 1 en pura mentalidad viejotestamentaria, sin más carga conceptual cristiana que la simple afirmación de hallarnos ante una antigua esperanza ya realizada. El autor, aunque cristiano, piensa en judío y escribe para judíos, a los que demuestra —sin complicaciones teológicas de cuño cristiano— que en Jesús la esperanza mesiánica judía ha tenido cumplimiento.

El segundo parlamento del ángel a María termina con el ofrecimiento de un signo que, si bien no le ha sido solicitado por la Virgen, tiene en labios del mensajero el valor confirmatorio que suele tener cuando lo pide el destinatario del mensaje:

Καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ Θεοῦ πᾶν ῥῆμα (Lc 1,36-37).

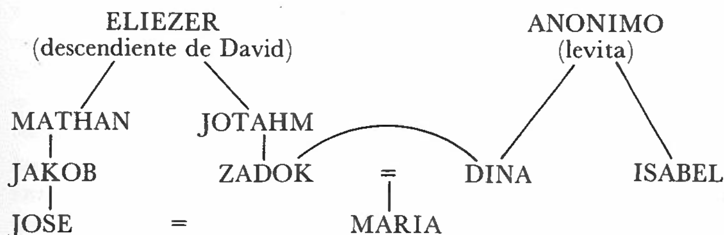
El signo es la concepción milagrosa de Isabel, la tenida por estéril y que, no obstante, ha concebido un hijo en su vejez. La portentosa intervención divina en la concepción del Bautista debe ser para María un argumento de que Dios puede hacer lo que a ella se le ha prometido. Esto confirma el carácter preternatural de la concepción que a María se le acaba de anunciar. La acción del Espíritu so-

[175] No veo razón para considerar Lc 1,35s como proveniente de fuente distinta a la de Lc 1,30-33 según piensa L. Legrand, *L'Annonce à Marie* (Paris, du Cerf, 1981).

bre María no es algo exigido para que Jesús sea el Mesías esperado, sino algo requerido por la naturaleza extraordinaria de lo que en Ella va a tener lugar: una concepción virginal. Cierto que lo suyo va a ser mucho más milagroso e insólito que lo acaecido a Isabel; pero ambos acontecimientos están en la línea de los hechos portentosos que requieren la particular intervención de Dios.

Sobre el parentesco de María con Isabel (συγγενίς σου) véase lo que se ha dicho más arriba (p. 147). NESTLE [176] aduce el testimonio del sirio Iso'dad, según el cual Isabel era hermana de Dina —ambas de familia sacerdotal—, y del matrimonio de esta última con un descendiente de David llamado Zadok nació María.

He aquí el árbol genealógico propuesto por Iso'dad:



Finalmente, con un ὅτι que puede ser simple recitativo o consecutivo, se introduce una clara reminiscencia viejotestamentaria: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ Θεοῦ πᾶν ῥῆμα (Lc 1,37).

No son nada convincentes las razones por las que AYTOUN [177] y GÄCHTER [178] consideran interpolado este versículo.

[176] E. NESTLE, *The relation of Mary and Elisabeth:* ExpTim 17 (1905) 140.

[177] R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language:* JTS 18 (1917) 274-288 lo rechaza como inauténtico (p.280) porque rompe el ritmo entre Lc 1,35a-35b (dísticos tetramétricos perfectos en hebreo) y Lc 1,36 (dos dísticos trimétricos).

[178] PAUL GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1955) p.33 lo considera interpolado porque rompe el ritmo y porque no tiene paralelismo real con Gén 18,14, dado que María no ha expresado duda alguna. Vuelve sobre el tema en *Der Verkündigungsbericht Lk 1,26-38:* ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p.331s (aquí parece incluirlo entre las añadiduras anteriores a Lucas).—El paralelismo con Gén 18,14 existe en cuanto al hecho portentoso que requiere la intervención preternatural de

Suelen los comentaristas ver en estas palabras una cita de Gén 18,14, donde —ante la risa escéptica de Sara, que duda de la anunciada concepción de Isaac— el ángel de Yahveh dice a Abraham: «¿Cómo es que se ha reído Sara diciendo: ¡Seguro que voy a parir ahora de vieja? ¿Es que hay cosa que no pueda hacer Yahveh?» (היפלא מיהוה דבר). La frase, claramente interrogativa [179], es traducida por los LXX en la forma negativa que lleva implícita como respuesta: μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα, que resulta muy cercana a Lc 1,37: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ Θεοῦ πᾶν ῥῆμα. Ello satisface a los que opinan que en Lucas 1-2 el autor del tercer evangelio imita a los LXX (de los cuales depende en casos, como éste, en que discrepan del TM).

Pero ocurre que la frase reaparece en Jer 32,17, donde el profeta dice a Yahveh: No es imposible para ti ninguna cosa (en hebreo לא יפלא ממך כל דבר). Aquí la frase hebrea es, como en Lc 1,37, negativa y mucho más literal que en Gén 18,14 (obsérvese כל דבר = πᾶν ῥῆμα). Cierto que los LXX en este lugar (Jer 39,17) traducen muy diversamente οὐ μὴ ἀποκρυβῇ ἀπὸ σοῦ οὐθέν. Ello demuestra que el actual Lc 1,37 no reproduce los LXX, sino que traduce al pie de la letra un texto hebreo parecido al de Jer 32,17, si bien con reminiscencias verbales de la traducción de Gén 18,14 [180].

El sentido es evidente.

Para Dios no hay cosa imposible. María, por tanto,

Dios, sin necesidad de que María —como Sara— haya dudado. Aparte de que quizá el pasaje viejotestamentario aludido no sea Gén 18,14, sino Jer 32,17.

[179] Igualmente en forma interrogativa y en labios de Yahveh recurre la misma frase en Jer 32,27: הממני יפלא כל דבר (los LXX traducen: μὴ ἀπ' ἐμοῦ κρυβήσεταί τι; Jer 39,27).

[180] H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.139 retraduce Lc 1,37: כי לא מן האלהים יפלא כל דבר. Prefiero con Delitzsch כי לא יפלא מאלהים כל דבר.

En todo caso, el hebraísmo de la cita es indudable. Por una parte, οὐκ ... πᾶν en lugar del simple οὐδέν es clara construcción hebrea (לא . . . כל) como expresamente advierten Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [15]1970) par.302,1.

De otro lado, es evidente que ῥῆμα retiene aquí la ambivalencia (palabra-cosa) del דבר hebreo. Cf. E. Repo, *Der Begriff «Rehma» im biblisch-griechischen: I - «Rehma» in der Septuaginta* (Helsinki 1951); II - *«Rehma» in Neuen Testament* (Helsinki 1954). Se ocupa del empleo por Lucas (Evangelio-Hechos) en el vol.II p.21-58.

puede estar segura de que Dios suplirá en su caso, como lo ha hecho en el de Isabel.

8. La aceptación de María

Εἶπεν δὲ Μαριάμ: ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου: γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Καὶ ἀπῆλθεν ἀπ'αὐτῆς ὁ ἄγγελος (Lc 1,38).

Nos hallamos ante un motivo literario que no recurre nunca ni en los anuncios de nacimiento viejotestamentarios, ni en la anunciación a Zacarías de Lucas 1,5-25.

Su presencia en nuestro pasaje debe tener alguna razón de ser muy concreta.

Los partidarios de que la anunciación a María es un *relato de vocación* creen ver en la respuesta final de la Virgen un argumento definitivo a favor de su tesis [181].

Es verdad que el único paralelo viejotestamentario de la *actitud de aceptación ante un encargo divino* recurre en el relato de la vocación de Isaías (Is 6,8): הנני = ἰδοὺ εἰμι ἐγώ [182]. Pero no es elemento constitutivo del esquema literario de vocación, en el que —fuera de este caso— no aparece nunca.

Pienso que la respuesta de María sustituye en nuestro relato al elemento redaccional que *normalmente*, en los esquemas de anuncio de nacimiento, describe la realización de lo anunciado.

El anuncio a Agar terminaba refiriendo: «Agar dio un hijo a Abraham y Abraham llamó Ismael al hijo que le había dado Agar» (Gén 16,15). El relato del anuncio del nacimiento de Sansón concluye con estas palabras: «La

[181] K. Stock, *Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)*, en «Biblica» 61 (1980) 457-491, especialmente 485-487, reconoce que este motivo no pertenece al esquema de relato de vocación; en nuestro caso expresaría, según él, la adscripción de la Virgen al grupo de los Siervos del Señor que son llamados por Dios a su servicio para la salvación de su Pueblo («die von Gott in Dienst genommen wurden zum Heile seines Volkes», p.487).

[182] Gregorio del Olmo Lete, *La vocación del líder en el antiguo Israel* (Morfología de los relatos bíblicos de vocación) (Salamanca, Universidad Pontificia, 1973) p.251 escribe al respecto: «... no es tanto la manifestación de la disponibilidad de Isaías que voluntariamente se ofrece para el ministerio profético, cuanto la constatación con fórmulas tradicionales de estar ya fundamentalmente capacitado y en posesión de tal función».

mujer de Manoah dio a luz un hijo y le puso por nombre Sansón» (Jue 13,24). El anuncio a José en Mateo 1,18-23 se cierra con esta nota redaccional: «Cuando se despertó José, hizo lo que le había dicho el ángel del Señor, y se llevó a su mujer a su casa» (Mt 1,24). Y la anunciación a Zacarías concluye diciendo: «Y después de aquellos días concibió Isabel, su mujer» (Lc 1,24).

En el caso de María, la concepción no va a suceder en la forma habitual, porque no va a haber concurso de varón. Por ello no se describe. Basta dejar constancia de la conformidad de la Virgen para que se vea que su maternidad es un acto libre y para que se dé por supuesto que el proyecto de Dios se va a realizar.

La frase de María consta de un doble elemento que junto no se encuentra nunca, pero que separadamente recurre con frecuencia en el Antiguo Testamento.

Hablando con Dios, se reconocen *siervas del Señor:* Ana la madre de Samuel (τῆς δουλῆς σου = אמתך) por tres veces en I Sam 1,11, y Ester (ἡ δούλη σου) en Est 4,17xy. El salmista se llama a sí mismo «hijo de tu esclava» (υἱὸς τῆς παιδίσκης σου = בן אמתך) en Sal 86,16; 116,16; Sab 9,5)[183]. Como *respuesta* sólo recurre en 1 Sam 25,41 cuando Abigail contesta aceptando la proposición de matrimonio que le hace David: «Aquí está tu esclava como una criada (ἰδοὺ ἡ δούλη σου εἰς παιδίσκην = הנה אמתך לשפחה) para lavar los pies de los criados de mi señor». El sentido está claro: indica aceptación plena de lo que le ha sido propuesto.

La segunda parte de la frase de María (γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου) reafirma en quien la emplea la misma actitud obediencial. En contexto coloquial profano recurren expresiones parecidas. Así, por ejemplo, en Gén 30,34 cuando Labán accede a las propuestas de Jacob (Ἔστω κατὰ τὸ ῥῆμά σου = יהי כדברך); en Jos 2,21 cuando Rahab cierra trato con los espías exploradores de Jericó (κατὰ τὸ ῥῆμα

[183] No hacen al caso, pero sirven para subrayar la carga de *sumisión reverencial* que la fórmula reviste, los frecuentes empleos de la frase en contexto coloquial profano (1 Sam 1,16 Ana; 1 Sam 25,44ss Abigail; 1 Sam 28,21s la pitonisa de Endor; 2 Sam 14,16ss la mujer de Tecoa; 2 Sam 20,17 la mujer de Prado de Casa Maacá; 3 Re 1,17 Betsabé; 4 Re 4,16 la Sunamita; Jdt 11,6 Judit).

ὑμῶν οὕτως ἔστω = כדבריכם כן הוא), y en Jue 11,10 cuando los representantes de Galaad aceptan las condiciones de Jefté (κατὰ τὸ ῥῆμα σου οὕτως ποιήσομεν = כדברך כן נעשה). Por cierto que en los dos últimos casos la aceptación va seguida del mutis de los personajes protagonistas como en Lc 1,38b (καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος).

La respuesta completa de la Virgen suena así retraducida al hebreo por Delitzsch: הִנְנִי שפחת (אמת) יהוה. יְהִי לִי כדברך.

Al poner en boca de María esta doble expresión viejotestamentaria como respuesta final al mensaje del ángel, el autor de Lucas 1-2 subraya la aceptación personal del plan divino por parte de la Virgen. Esta aceptación, ahora explícita, caracteriza implícitamente la actuación de María en los restantes episodios que de su vida nos refieren los evangelistas. Se suele ver en ella una actitud de fe que con razón se considera paradigmática por ser fundamental para todo cristiano [184]. Pero pienso que prima el aspecto de *disponibilidad obediencial*, lo cual debe considerarse asimismo fundamental en la conducta del cristiano, a imitación de Cristo que vino a salvar por la obediencia a los hombres arruinados por la desobediencia de Adán (Rom 5,19).

Aunque objetivamente esta aceptación de María lleve aneja la maternidad dolorosa del Mesías paciente, no me parece probable que el título ἡ δούλη Κυρίου guarde aquí relación con el Siervo de Yahveh que cantó Isaías [185]. La idea de un Mesías que hubiera de padecer está totalmente ausente del anuncio del nacimiento de Jesús en Lucas 1,26-38 [186].

[184] Cf. J. Galot, *Riflessioni sul primo atto di fede cristiana: Maria, la prima credente:* CivCatt 129 (1978) 27-39.

[185] Véanse en sentido afirmativo A. Roets, *Het geloofsfiat van Maria:* CollBrugGand 3 (1957) 289-307; Manuel Miguens, *«Servidora del Señor»*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Domenicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967) vol.IV p.73-110; Alois Spindeler, *Knecht Gottes und Magd des Herrn,* ibid p.111-121.—Más acertada me parece la opinión de J. Vogt, *Ecce ancilla Domini. Fine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes:* VigChrist 23 (1969) 241-263, que busca las raíces del título δούλη Κυρίου en la línea de los *anawim* del Antiguo Testamento.

[186] Yo me atrevería a afirmar —contra la tesis ardorosamente defendida por R. Laurentin, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966)— que el autor judío-cristiano de Lucas 1-2 silencia sistemáticamente la identifica-

Hay en la fórmula de aceptación empleada por María un detalle que no recurre nunca en los paralelos aducidos del Antiguo Testamento. Es el dativo del pronombre μοι (γένοιτό μοι = יהי לי). Con ello se recalca el carácter personal de la aceptación: la Virgen expresa su voluntad de que suceda *en ella* lo que el ángel le ha anunciado: ofrece la colaboración de su persona, como receptáculo pasivo de la acción de Dios. Dios será el que obre. Pero obrará en ella. Por eso cantará más tarde en el Magníficat ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δύνατος (Lc 1,49).

Para el autor del relato es Dios el único actor en la obra salvífica. Pero se vale de instrumentos personales que aceptan libremente colaborar, aunque su colaboración consista en un simple *dejar hacer a Dios* [187].

El pensamiento subyacente a la aceptación de María rima así con la teología de la concepción virginal. El Mesías será concebido sin obra de varón para que se entienda que la obra salvífica es cosa exclusiva de Dios y que Dios solo es el que salva. Pero en la concepción de Jesús interviene la libre aceptación de María para que se vea que cada hombre hará suya la salvación por un acto de aceptación libre y personal.

ción del Mesías con el Siervo de Yahveh, cuyos padecimientos son hábilmente soslayados incluso en la profecía de Simeón (Lc 2,34s).

[187] Con razón St. Lyonnet, *L'Annonciation et la mariologie biblique,* en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967) vol.IV p.59-72, concretamente p.62s, insiste en la importancia de este *consentimiento.*

Capítulo V

LA VISITACION (Lc 1,39-45.56)

1. Razón de ser del relato

Es evidente que, *en el estado en que nosotros poseemos* el Evangelio lucano de la Infancia, el episodio de la visitación de la Virgen a Isabel guarda estrecha relación con los dos anuncios previos que acabamos de estudiar.

Prueba inequívoca de ello son las indicaciones cronológicas: en Lc 1,24, tras el anuncio a Zacarías, Isabel después de concebir se oculta «cinco meses». La embajada de Gabriel a María tiene lugar (Lc 1,26) «en el sexto mes», y en ella se dice a María que su pariente Isabel «está de seis meses» (Lc 1,36). Apenas desaparece el ángel, «en aquellos días» (Lc 1,39) —indicando con ello la inmediata continuidad— María emprende viaje a casa de Isabel, donde se dirá (Lc 1,56) que «permaneció como unos tres meses» antes de referir el nacimiento de Juan. El interés por relacionar estos acontecimientos entre sí es evidente en la obra redaccional del autor definitivo de Lucas 1-2.

A nosotros esto nos basta para descubrir con relativa seguridad la intención de dicho redactor definitivo al componer el conjunto: la Visitación tiene por objeto primario y fundamental suministrar a la Virgen —entiéndase, sobre todo, a los lectores del relato— una prueba de que lo anunciado a la madre futura de Jesús se había de cumplir. La Visitación proporcionaría a María la comprobación del *signo* que, sin pedirlo, le había sido ofrecido por el ángel (Lc 1,36); signo que le demostraría con evidencia —sólo Dios puede hacer concebir a una estéril— que para Dios nada hay imposible.

Por esta razón, consideramos obligado —en un estudio

sobre la Anunciación a María— incluir, como elemento integrante del relato, el episodio de la visitación a Isabel.

Hemos visto más arriba [1] la función y el origen del signo ofrecido por el mensajero en el esquema literario de anuncio previo. Como simple comprobación fáctica de lo anunciado (recuérdense los casos de Sara y de Moisés), el signo era en su origen algo tan real y tan histórico como el hecho-base que daba pie en cada caso al artificio literario. No cabe decir otro tanto de los elementos maravillosos añadidos por influjo de los esquemas teofánicos o de otro orden, que en ocasiones contaminan la pureza original del patrón de anuncio previo. Tales elementos son debidos a preocupaciones secundarias del autor del relato; preocupaciones que para él eran históricas, pero que le llevaron a recargar su narración del previo anuncio con pinceladas deráŝicas de muy dudosa historicidad.

En nuestro caso —y dada la estrecha relación entre los distintos episodios del relato— el signo ofrecido a María en comprobación del segundo anuncio de Gabriel es precisamente el cumplimiento de lo anunciado en el primero a Zacarías. Signo absolutamente real: la anunciada concepción de Isabel, que ya es un hecho comprobable. Hubiera bastado para asegurar a María —y, de paso, a los lectores de Lucas 1— comprobar que Isabel había concebido a pesar de su conocida esterilidad. Pero el autor, que en un relato compuesto para la comprobación de ese hecho ni siquiera lo menciona expresamente, añade, sin embargo, otros detalles que no eran necesarios para la finalidad del signo: las alabanzas de Isabel a María, y el testimonio de los saltos de gozo del Bautista en el seno de su madre. Es aquí donde aparece la preocupación adicional del autor de Lucas 1: hacer patente la superioridad de Jesús sobre el Bautista; superioridad que Isabel proclama al llamar a María la madre de su Señor, y que testimonia Juan ya desde el vientre de su madre, como lo hará más tarde en la vida pública según la tradición cristiana primitiva.

Cierto que una y otra cosa (el reconocimiento expreso de Isabel y el testimonio implícito de los saltos de gozo del

[1] Véase más arriba, p.54s.

Bautista) eran para María *una prueba más* de que Dios andaba por medio, revelando a Isabel lo que el ángel le había anunciado a Ella e interviniendo portentosamente en la actuación inconsciente o prematuramente consciente de Juan. Pero no era ése *el signo anunciado* cuya comprobación hubiera que buscar en la visita a Isabel. Ese plus sobreañadido puede no ser histórico, sino mero artificio del autor para anticipar, en contexto literario profético, la realidad histórica del testimonio de Juan adulto a favor de Jesús Mesías. Otro elemento artificioso en el relato de la Visitación es el cántico que el autor pone en boca de María como respuesta a las alabanzas de Isabel y como expresión de sus propios sentimientos por haber sido elegida para madre del Salvador.

Todo ello ha hecho pensar a numerosos críticos que el episodio entero de la Visitación es inventado, bien por un adaptador cristiano que lo mezcló con un anterior relato baptista sobre Juan, bien por el propio evangelista que lo añadió como apéndice a la previa fusión de aquel escrito baptista (Lc 1,5-25) con otro de cuño cristiano-helenista (Lc 1,26-38), donde ya se defendía la superioridad de Jesús sobre Juan.

La evidente concatenación de los tres episodios (anuncio a Zacarías, Anunciación a la Virgen y Visitación) y la indudable unidad de pensamiento que preside su composición hacen poco probable la duplicidad o multiplicidad de sucesivos redactores que los mencionados críticos establecen. Nada impide que el autor sea único, si se admite que fuera un judío-cristiano palestinense de círculos sacerdotales allegados a la familia del Bautista. La Visitación es la piedra angular del arco formado por las dos anunciaciones y su natural complemento. Los detalles innecesarios, en ella sobreañadidos, están en la línea del pensamiento arquitectónico que dirige la construcción de los dos anuncios. Me inclino, por consiguiente, a mantener la unidad de autor para los tres relatos.

En cuanto a la razón de ser de la visita de María a su pariente, nuestra investigación debe ceñirse a la intencionalidad del autor del relato, ya que éste nos refiere el episodio —sus razones tendría para ello—, pero no nos des-

cribe las intenciones de María al protagonizarlo. Aun en el supuesto de que el episodio sea histórico, nunca podremos saber por qué ni a qué fue María a casa de Isabel. Cabría pensar que viajó para comprobar lo que el ángel le había ofrecido como signo. Y no habría en ello nada malo, ni siquiera imperfecto; sobre todo, cuando previamente ya había dado su consentimiento (Lc 1,38). Podría pensarse piadosamente que lo hizo para felicitar a su anciana pariente y ayudarla en aquellas circunstancias... ORTENSIO DA SPINETOLI sostiene [2] que la razón del viaje de María es más teológica que psicológica, si bien luego insiste en que el alcance del episodio —¿en la intención de María o en la mente del Evangelista?— es suministrar la base para el acto de fe racional en la Virgen. Se plantea Spinetoli la dificultad de cómo puede ser confirmación en la fe de María y base para ella algo posterior a su acto de aceptación en Lc 1,38; y sugiere como solución que puede estar cambiado el orden cronológico. Pienso, no obstante, que en la preocupación del autor del relato prima la referencia a los lectores, en los que pretende confirmar lo anunciado en los relatos precedentes: la superioridad de Jesús y de su concepción virginal sobre Juan y su preternatural nacimiento de madre estéril.

2. EL LUGAR DE LA VISITACIÓN (Lc 1,39)

Dígase lo que se quiera, creo que carecen absolutamente de importancia el lugar donde María encuentra a Isabel y el conjunto de indicaciones topográficas empleadas por el autor del relato en esta ocasión.

Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ (Lc 1,39-40).

El arranque de la frase es totalmente semita: ἀναστᾶ-

[2] Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Il segno dell'Annunciazione e il motivo della Visitazione (Lc 1,34ss)*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967), vol.IV, p.315-345.—Vuelve sobre el tema en *Maria nella Tradizione Biblica* (Bologna, Ed. Dehoniane, 1967) p.11ss.

σα... traduce evidentemente un ותלך ותקם. A su vez, ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις es igualmente traducción literal de בימים ההם y recurre de forma similar en Lc 1,5 y 2,1, así como en Hechos 1,15, donde va unido a ἀναστάς y con razón hace pensar, como aquí, en fuente semita.

Hemos visto más arriba [3] las diversas hipótesis de los críticos estableciendo presuntas añadiduras redaccionales (para unos, εἰς τὴν ὀρεινὴν; para otros, εἰς πόλιν 'Ιούδα). Si por falta de apoyo crítico no eran aceptables estas supresiones, menos lo son cuando se descubre que son ideadas para esclarecer dificultades de interpretación.

De hecho, en el relato de la Visitación que ha llegado a nosotros —y nada nos autoriza a pensar que no representa el original del evangelista— el destino del viaje de María es descrito con tres indicaciones topográficas que gradualmente van concretando el lugar del encuentro con Isabel. La Virgen se encamina a la región montañosa (εἰς τὴν ὀρεινὴν), a una ciudad de Judá (εἰς πόλιν 'Ιούδα) y entrando en casa de Zacarías (εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου), saluda a Isabel. Con todo, la población concreta donde Isabel reside y donde tiene lugar el encuentro queda sin determinar. En base a las tres indicaciones que preceden se han montado numerosas hipótesis topográficas, sin que ninguna haya logrado imponerse con el sufragio unánime de los estudiosos [4].

Normalmente se piensa que ἡ ὀρεινή, la primera indicación genérica del punto de destino en el viaje de María, debe ser la región montañosa de Judea, correspondiente a la toparquía que con ese mismo nombre designaba PLINIO, y que comprendía la comarca de Jerusalén [5]. El término, frecuente en el Antiguo Testamento para designar esa concreta región [6], en el Nuevo es exclusivo del evangelio luca-

[3] Página 89.

[4] Hasta diez identificaciones distintas (Maqueronte, Sebaste, Belén, Jerusalén, Beth Zacaria, Emmaús-Nicópolis, Yuttah, Hebrón, Judá en la tribu de Neftalí, Ain Karem) enumeraba F. ZACCARIA, *Ad un lavoro intitolato «La patrie de S. Jean-Baptiste» par le P. Barnabé Meistermann, O.F.M., Missionaire Apostolique annotazioni di F. Zaccaria*, en «Bessarione» 9 (1905) 260-273.—Un buen estudio de las diversas opiniones en J. C. CRAVIOTTI, *La Visitación:* RevBib 17 (1955) 84-88; 123-125; 18 (1956) 2-29.

[5] PLINIUS JUNIOR, *Historia Naturalis* 5,15,70.

[6] Son innumerables los pasajes en que este nombre designa la región

no de la Infancia (aquí y en Lc 1,65: ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας); no recurre en el resto de Lucas, donde normalmente aparece τὸ ὄρος (Lc 6,12; 8,32; 9,28.37). Absolutamente hablando, podría pensarse —como algunos han defendido— en la región montañosa de Galilea; pero acabamos de ver en Lc 1,65 que la comarca donde nace Juan es llamada ὀρεινή τῆς Ἰουδαίας.

La segunda indicación (εἰς πόλιν Ἰούδα) es más problemática. Parecería que su función era determinar, dentro de la región montañosa, la *localidad exacta* adonde se dirige la Virgen. Pero ni Ἰούδα parece designar una localidad concreta que con ese nombre nos es desconocida; ni la ausencia de artículo antes de πόλιν permite pensar en la mención de una ciudad determinada; ni siquiera la construcción de la frase nos orienta hacia una población indeterminada de la región genérica designada por Ἰούδα (que, para ser así entendida, debería ser Ἰουδαίας). Sin embargo, algunos creen haber encontrado localidades concretas que pudieron haber sido designadas con ese nombre (la ciudad de Yuttah en el Sur de Hebrón, o la hipotética Judá de Neftalí, según el TM de Jos 19,34); otros piensan que la frase εἰς πόλιν Ἰούδα puede significar, aunque incorrectamente, la *ciudad de Judá por excelencia* (Hebrón, Jerusalén, Belén); y otros, finalmente, considerando Ἰούδα forma indeclinable por Ἰουδαίας, sostienen que πόλιν puede ser una mala traducción del original hebreo מדינה equivalente a χώρα y que el conjunto así entendido («a la región o provincia de Judea») sea una simple especificación del genérico εἰς τὴν ὀρεινήν).

La tercera indicación εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου es entendida por algunos como simple traducción de un nombre propio, lo cual colocaría la Visitación en el pueblecito de Beth Zacarías mencionado en 1 Mac 6,32.

Si a esto añadimos las curiosas localizaciones de los antiguos martirologios (Maqueronte, Sebaste) y las impre-

montañosa de Jerusalén, por oposición al Négueb y a la Tierra Baja: Gén 14,10; Núm 13,29; Jos 2,16.22; 9,1; 10,6.40; 11,16.21; 13,6; 15,48; 16,1; 18,13; Jue 1,9; 2 Crón 26,10; Judit 4,7; 5,1.3.5.15.19; 6,7.11; 7,1.18; 10,13; 11,2; Jer 33,13; Zac 7,7. Sólo en tres ocasiones se emplea para indicar otra región montañosa: Dt 2,37; Jud 1,6;2,2.

cisas y fluctuantes indicaciones de los peregrinos de la Edad Media (Emaús-Nicópolis y Ain Karem), tenemos a nuestra disposición los datos que justifican de alguna manera las diez identificaciones topográficas antes mencionadas, cuyos argumentos ofrecemos a continuación.

— La ubicación de la patria del Bautista en *Maqueronte,* que se contiene en un antiguo martirologio falsamente atribuido a San Jerónimo, se debe sin duda —como la de otro martirologio que la sitúa en *Sebaste*— a simple confusión entre el lugar del nacimiento de Juan y la presunta localización de su muerte.

— Las identificaciones propuestas por los itinerarios de los peregrinos medievales (sobre todo, *Emaús*-Nicópolis y *Ain Karem)* no se fundan en razones exegéticas [7].

— En la interpretación de εἰς πόλιν 'Ιούδα como *ciudad de Judá por excelencia* se apoyan básicamente las hipótesis de *Hebrón* (sostenida por Cornelio a Lápide), de *Jerusalén* (propuesta por Beda y seguida por San Alberto Magno y San Buenaventura), y la de *Belén* (iniciada en el siglo XI por el historiador griego Cedreno) [8]. La ubicación del nacimiento de Juan en *Jerusalén* tiene sin duda su origen en la creencia, ya sostenida por SAN EFRÉN [9], de que Zacarías fuera sumo sacerdote. Y la hipótesis que sitúa dicho nacimiento en *Belén* tiene un defensor curioso en VÖLTER [10], para el cual la Visitación del actual Lucas 1 sustituye a la anunciación del ángel a Isabel que en el relato original baptista tenía lugar en Belén. Allí habría nacido, como Mesías que era, Juan; pero el adaptador cristiano, al asignar esa patria a Jesús, habría dejado la de Juan en la imprecisión que ahora tiene Lc 1,39. No le falta imaginación

[7] Sobre Ain Karem, que presenta a su favor testimonios literarios y arqueológicos de mayor importancia, véase: B. MEISTERMANN, *La patrie de S. Jean-Baptiste (Ain Karem) avec un appendice sur Arimathie (Ramlah)* (Paris, Picard, 1904); S. J. SALLER, *Discoveries at St. John's Ein Karim 1941-1942* (Jerusalen, Franciscan Press, 1946); B. BAGATTI, *Il Santuario della Visitazione ad Ain Kerim.* Esplorazione archeologica e ripristino (Jerusalen, PP. Francescani, 1948); C. KOPP, *Ain-Karim die Heimat Johannes des Täufers?:* TheGl 49 (1950) 422-443.—Cf. en contra F. ZACCARIA, artículo citado en la nota 4.

[8] Cf. MG 121 col.364.

[9] Véase más arriba, p.96.

[10] Daniel VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911) p.16s.

a la fantástica tesis de Völter. El que debía tener muy poca fue el adaptador cristiano, tan extrañamente servil en mantener el texto baptista aun a trueque de crear tales dificultades a sus futuros lectores.

—La posible identificación del nombre propio Ἰούδα con alguna localidad concreta, de la misma o parecida grafía, ha dado origen a dos hipótesis que sitúan respectivamente la Visitación en *Yuttah* (mencionada como población de la tribu de Judá ἐν τῇ ὀρεινῇ por Jos 15,55 y como ciudad levítica por Jos 21,16) o *Juda* (hipotética localidad de la tribu de Neftalí en la región montañosa de Galilea, según Jos 19,34 en el TM). Propone la primera identificación el orientalista Roland a principios del siglo XVIII [11] y la defienden B. Weiss a mediados del XIX y más tarde HILLMANN [12]; la segunda fue sugerida por LE CAMUS [13], pero no ha tenido seguidores que yo sepa. De hecho, Yuttah, situada al sur de Hebrón, difícilmente podría pertenecer a la comarca ἡ ὀρεινή, y la Judá de Neftalí —más que problemática como ciudad— debe descartarse en absoluto, porque, aun en el supuesto de que estuviera en la región montañosa de Galilea, no parece se pudiera identificar con la que Lc 1,65 llama ἡ ὀρεινή τῆς Ἰουδαίας.

—Por último, la identificación del lugar con *Beth Zacaría* se basa en el supuesto de un original hebreo, cuya traducción literal hubiera convertido en εἰς οἶκον Ζαχαρίου lo que en realidad era un nombre propio. El pequeño pueblecito de Beth Zacaría, mencionado en 1 Mac 6,32, está situado a unos 18 kilómetros al sur de Jerusalén y a unos 10 al norte de Beth Sur. La hipótesis, propuesta ya por Nicéforo Calixto, y seguida por Brocardo y Papebroquio, fue resucitada por GERMER-DURAND [14] y sostenida por DAT-

[11] Adrian ROLAND, *Palaestina ex veteribus monumentis illustrata* (Utrecht 1711) tomo II, p.870.

[12] JOH. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, en «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1891) 192-261, atribuye la actual lección de Lc 1,39 a una mala corrección del adaptador étnico-cristiano, que desconocía el lugar de Yutta designado en el original judío-cristiano.

[13] E. LE CAMUS, *La Bible et les études topographiques en Palestina:* RB 1 (1892) 100-112, concretamente p.107-109.

[14] GERMER-DURAND defendió la hipótesis en una conferencia tenida en

TLER [15] en base a un testimonio del *Chronicon Paschale*, que sitúa la Visitación y dice que antiguamente se celebraba su fiesta a 12 millas de Jerusalén, tal vez —como sugiere Lagrange— por simple conjetura basada en el nombre de la mencionada localidad.

— Igualmente, en el supuesto de un original hebreo se basa la hipótesis divulgada por TORREY [16] que, si bien no propone ninguna identificación concreta, explica el actual texto de Lc 1,39 por un error de traducción. Sostiene Torrey que el original hebreo decía אל מדינה יהודה, lo que en rigor —ya que מדינה significaba antiguamente *provincia*— debió ser traducido εἰς τὴν χώραν τῆς 'Ιουδαίας; pero el traductor, en lugar de χώραν, tradujo πόλιν, que era el significado que מדינה iba adquiriendo en el siglo I. Cita en este sentido Esdras 5,8, cuyo texto arameo ליהוד מדינתא es traducido rectamente por los LXX: εἰς τήν 'Ιουδαίαν χώραν [17]. El mismo valor de *provincia* o *región* tiene el hebreo מדינה en Neh 1,3; 11,3, donde los LXX traducen respectivamente ἐν τῇ χώρᾳ y τῆς χώρας. La reconstrucción del texto hebreo de Lc 1,39 explicaría la ausencia de artículos que por excesivo literalismo conservó el traductor: εἰς πόλιν 'Ιούδα [18]. Como ejemplo similar de una mala traducción de מדינה por πόλις aduce Torrey el caso de Símmaco que hace decir a Daniel 8,2 que Susa está *en la ciudad de Elam* (traduciendo בעילם המדינה).

La explicación de Torrey fue aceptada por JEREMIAS [19].

St. Etienne de Jerusalén, de la cual da cuenta el P. LAGRANGE en su *Chronique* de RB 3 (1894) 444s.

[15] Cf. F. DATTLER, *A Casa de Zacarias (Lc 1,40)*: RevCulBib 5 (1968) 112-114; *La casa de Zacarías (Lc 1,40)*: RevBib 31 (1968) 202-203.

[16] C. C. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) 269-317, concretamente p.291; *The composition and Date of Acts* (Harward Theological Studies, Cambridge, Harward University Press, 1916) p.5 nota 2; *Our translated Gospels* (London 1914) p.86; *Medinah and πόλις Lc 1,39*, en HarwTheR 17 (1924) 83-91 (contra las objeciones de Springer). Todavía insiste en *The four Gospels*. A new translation (London, Hodder and Stoughton, 1933) p.111-119 y 305.

[17] Piensa Torrey que si Lucas hubiera encontrado esta construcción aramea, nunca hubiera traducido εἰς πόλιν 'Ιούδα. El original hubo de ser hebreo אל מדינה יהודה.

[18] Resch y Delitzsch retraducen nuestro pasaje אל עיר יהודה.

[19] Joachin JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Christi* (Göttingen, Vandenhoeck, ²1958), 2Bl, 69, nota 1.

La adoptan igualmente: GRIMME, que aduce un caso parecido en Mt 10,5, donde εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε debió de decir εἰς χώραν...[20], y SAHLIN que añade una nueva confirmación en Lc 8,39, donde καθ'ὅλην τὴν πόλιν debería ser quizá καθ'ὅλην τὴν χώραν[21].

Tampoco han faltado contradictores. BURKITT, que primeramente se había mostrado favorable en carta al propio Torrey mencionada por éste en *Our translated Gospels* (London 1914) p.86, más tarde se pronunció en contra[22]. Pero quien más rotundamente le contradijo fue SRINGER[23] que, reconociendo el antiguo valor de *provincia* o *región* para מדינה, sostiene que en la época del Nuevo Testamento significó siempre *ciudad*.

Es sorprendente la imprecisión en que queda el lugar de la Visitación a pesar de la sobrecarga de indicaciones topográficas que hay en el relato: lo único claro es que el encuentro María-Isabel ocurre en una población de la tribu de Judá, o al menos de la región de Judea, en casa del sacerdote Zacarías. ¿Intención de armonizar los contactos o relaciones del Mesías con las tribus de Judá y de Leví?

En la misma imprecisión queda la fecha del episodio, aunque también son abundantes en el relato las indicaciones cronológicas: la proximidad de la mención del sexto mes desde que concibió Isabel (Lc 1,36), la expresa referencia, antes de describir el nacimiento del Bautista, de la duración de la estancia de María en casa de sus parientes «como unos tres meses» (Lc 1,56); y la curiosa indicación μετὰ σπουδῆς con que el autor califica la decisión de la Virgen al emprender el viaje. Pienso que la expresión tiene matiz temporal. *Cum festinatione* tradujo la Vulgata. En castellano podría traducirse sin tardanza, sin demora, al momento, inmediatamente.

Se ha pretendido recientemente que μετὰ σπουδῆς tenga

[20] H. GRIMME, *Studien zum hebräischen Urmatthäus:* BZ 23 (1935-36) 244-265, concretamente p.253s.

[21] Harald SAHLIN, *Der Mesias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.141s.

[22] *Professor Torrey on Acts:* JTS 29 (1919) 320-329.

[23] J. F. SPRINGER, *Medinah and πόλις (Lc 1,39):* AngThR 5 (1922-23) 324-329; *No mistranslation in Luke 1,39:* AngThR 10 (1927-28) 37-46.

valor sicológico, no temporal; querría decir que la Virgen se puso en camino *muy seriamente*, es decir, con plena conciencia y responsabilidad, con interés. En este sentido Hospodar [24] aduce pasajes clásicos donde la expresión significa *seriamente*, por oposición a *cosas de niños*. Trata de confirmar su postura por el adverbio σπουδαίως, que el propio Lucas emplea para calificar la *recomendación* de los judíos que en el caso del centurión suplicaban a Jesús insistentemente («sollicite») que le atendiera.—En la misma línea se sitúa Neirynck [25], que habla de ansiedad y turbación en María.

Plassmann, en cambio, defiende el matiz temporal de la frase, aduciendo en su confirmación el pasaje de Mc 6,25, donde la hija de Herodías entra εὐθὺς μετὰ σπουδῆς (al punto apresuradamente) a la presencia de Herodes para pedirle que le dé ἐξαυτῆς (ahora mismo) la cabeza del Bautista [26].

Pienso que la expresión es primariamente temporal. En nuestro caso recalca la inmediatez del viaje de María, que cronológicamente se sitúa en el sexto mes de la gestación de Juan, tres meses antes de su nacimiento. Pero no se puede excluir en el autor de Lucas 1 la intención de subrayar la prontitud obediencial con que María secunda la invitación implícita del ángel a comprobar lo acaecido en Isabel [27]. Véase un paralelo en la actitud de los pastores (σπεύσαντες) en Lc 2,16.

3. Los efectos del saludo de María (Lc 1,41)

Καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ (Lc 1,41).

[24] B. Hospodar, Μετὰ σπουδῆς *in Lc 1,39:* CBQ 18 (1956-57) 14-18.

[25] F. Neirynck, *Visitatio B.M.V.—Bijdrage tot de Quellenkritik van Lc 1-2:* CollBrugGand 6 (1960) 387-404.

[26] Th. Plassmann, *«Cum festinatione» in Luke 1,39:* AmEcclR 137 (1957) 230-234.

[27] Resch supone en hebreo un מחפזון que recurre en Dt 16,3 referido a la precipitación o *angustia temporis* con que los israelitas hubieron de salir de Egipto, y en un pasaje donde Isaías (52,12) declara que no tendrán que andar así el día de la salvación. Delitzsch es mucho menos literal al retraducir ותמהר ללכת.

El simple saludo de María a Isabel —no lo que dijera al saludarla, cuyo texto no recoge el autor del relato— produjo un doble efecto: saltó de gozo el niño Juan en el vientre de su madre, y se llenó Isabel del Espíritu Santo. El autor pretende que se descubra en el episodio la relación de causa a efecto. No fue mera coincidencia o simple sucesión de acontecimientos. Lo que refiere en forma narrativa el versículo 41 subrayando la coincidencia (ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν), lo repite Isabel hablando con María (v.44) para que se perciba más claramente el influjo causal del saludo en los efectos.

Völter pretende ver en la indeterminación del saludo de María una prueba más de que el autor del relato está manipulando un escrito anterior [28]: en el original baptista el ángel saludaba a Isabel con las palabras que ahora figuran dirigidas a María tanto en el anuncio del ángel (Lc 1,28) como en la respuesta de Isabel (Lc 1,42). La realidad es que el autor del relato no quiere que los efectos producidos por la presencia de María sean atribuidos a lo expresado por sus palabras de saludo, sino al hecho transcendental de su visita.

El primer efecto son *los saltos del niño Juan en el vientre de su madre.*

El verbo empleado para expresarlo —σκιρτάω— sólo recurre tres veces en el Nuevo Testamento; dos aquí (v.41 y 44) y otra en Lc 6,23, donde el Señor, al final de las Bienaventuranzas, anima a los que padecen persecución invitándoles a alegrarse y a saltar de gozo (χάρητε... καὶ σκιρτήσατε) porque su recompensa será grande en el cielo.

En el Antiguo Testamento recurre 6 veces σκιρτάω (Gén 25,22; Sal 114,4.6; Mal 3,20; Joel 1,17; Jer 27 [50],11) y una διασκιρτάω (Sab 19,9). Si exceptuamos Gén 25,22, donde se aplica a los dos mellizos (Esaú y Jacob), que antes de nacer se entrechocaban (TM יתרצצו) en el vientre de su madre; los demás pasajes, son comparaciones poéticas siempre en relación con algún episodio salvífico. En el salmo 114 se dice de los montes que *brincaron* como

[28] D. Völter, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strasburg, Heitz, 1911) p.19.

carneros, y las colinas como corderillos, «cuando Israel salió de Egipto»; según Sabiduría 19,9, eran los israelitas, también al salir de Egipto, quienes *retozaban* como corderos; y en Mal 3,20 se anuncia a los que temen a Dios que en el día de Yahveh «saldrán *dando saltos* cual becerros bien cebados fuera del establo» [29].

Si a esto se añade que los saltos de un niño en el seno de su madre son por sí mismos un buen augurio, que los convierte en imagen natural de una situación feliz y alegre («Mi corazón se alegra y salta como un niño en el seno de su madre», cantaba el autor de las *Odas de Salomón* 2.°,3), se comprende la finalidad del autor de nuestro relato al asociar al saludo de María los saltos del futuro Precursor en el vientre de Isabel. El carácter mesiánico de este gesto aparecerá más adelante en el comentario que de él hará su madre inspirada por el Espíritu Santo (v.44).

Un poco rebuscado me resulta el intento de relacionar los saltos del niño Juan en el vientre de su madre con los saltos de David cuando trasladó el Arca de la casa de Obededom en Quiryat Yearim a Jerusalén. El relato es doble. En 2 Sam 6,14 se dice que David *daba vueltas* (מכרכר-ἀνεκρούετο) con todas sus fuerzas ante el Arca, y que Micol lo despreció al verlo saltando y dando vueltas (מפזז ומכרכר = ὀρχούμενον καὶ ἀνακρουόμενον). En 1 Crón 15,29 se repite lo acaecido con Micol, que vio al Rey מרקד ומשחק (ὀρχούμενον καὶ παίζοντα). SÍMMACO, al traducir en 2 Sam 6,16 lo que vio Micol, emplea σκιρτάω. LAURENTIN [30], en base a esta traducción, cree ver en el paralelismo entre los saltos de Juan y los de David una prueba más de que el autor de Lucas 1 intenta presentar a María como Arca de la Alianza. Volveremos sobre el tema al final de este capítulo.

Un segundo efecto del saludo de María es que *Isabel se llena del Espíritu Santo.*

[29] Los dos pasajes restantes, siempre con animales como sujeto, figuran en contexto *catastrófico:* del día de Yahveh en el oscurísimo texto de Joel 1,17ss, y de la ruina de Babilonia, a cuyos habitantes se echa en cara que, cuando sojuzgaron al pueblo de Yahveh «daban saltos como novillos en dehesa» (Jer 27/50/,11).

[30] R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p.80.

El hecho —unido con un simple καί al fenómeno de los saltos dados por Juan— forma parte del acontecimiento (ἐγένετο) provocado por el saludo de la Virgen. La plenitud del Espíritu, cuya naturaleza en cada caso se desprende del contexto, tiene por objeto aquí potenciar proféticamente como oráculo de Dios lo que Isabel va a decir.

En efecto, la posesión del Espíritu, expresada con términos de plenitud, es algo que en diversas circunstancias capacita para muy diversas cosas: para obras de artesanía religiosa, como en el caso de Beseleel (Ex 31,3; 35,31); para hablar en lenguas (Hech 2,4); para hablar con valentía (Hech 4,8.31; 6,3.5); para cumplir el oficio apostólico (Hech 9,17; 11,24); para actuar contra Elimas (Hech 13,8). Pero la expresión «llenarse del Espíritu Santo» se emplea frecuentemente para designar la destinación al oficio profético, como en el caso de los 70 ancianos (Núm 11,25), de Eliseo (Ecl 48,12), del Bautista (Lc 1,15) y de Zacarías (Lc 1,67).

Aquí Isabel va a hacer —hablando con María; pero, en la mente del autor, de cara a los lectores del relato— una serie de revelaciones que se deben considerar inspiradas por el Espíritu como las de los Profetas. Como aquellos carismáticos que explicaban el galimatías de los que hablaban en lenguas (cf. 1 Cor 14), Isabel va a interpretar el sentido profético y mesiánico de los saltos de gozo del Precursor, de quien había anunciado el ángel (Lc 1,15) que sería profeta *desde el vientre de su madre* (πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ). Con ello se confirma el carácter carismático de vocación, previa al nacimiento, que reviste la frase de Lc 1,15 referida al Bautista.

La idea teológica de la santificación del Bautista a partir de este momento —por la remisión del pecado original y la infusión de la gracia santificante— sería un buen regalo por este primer encuentro con el Mesías recién concebido, y no seré yo quien le ponga límites a la generosidad del Salvador que va en el seno de María; pero exegéticamente no hay motivo ninguno para afirmarlo. La plenitud del Espíritu Santo en Juan a tenor de Lc 1,15, así como la santificación del profeta de Anatot desde el vientre de su madre en Jer 1,5 y como tantas expresiones semejantes en

otros contextos (Is 49,1.5; Gál 1,15) se limita a describir la elección providencial para un quehacer concreto en la obra de la salvación [31].

La intervención de Isabel es introducida con una fórmula frecuente en el Nuevo Testamento: ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ [32].

Ἀναφωνέω es *hapaxlegómenon* en Lucas y en todo el Nuevo Testamento. En el Antiguo recurre sólo cinco veces, y las cinco en los libros de las Crónicas, siempre en contexto y sentido litúrgico referido a ejecución de cánticos o manejo de instrumentos musicales (1 Crón 15,79; 16,4.5.42; 2 Crón 5,13). El verbo hebreo que traduce es generalmente שמע en *hiphil* («hacer oír»), salvo en 1 Crón 16,4, donde se corresponde con להזכיר («hacer recordar»). El contexto es siempre la conducción procesional del Arca (en 1 Crón 15-16 desde la casa de Obededom en Quiryat Yearim hasta Jerusalén; y en 2 Crón 5 desde la casa de David al nuevo templo construido por Salomón).

Κραυγή tampoco es muy frecuente en el Nuevo Testamento. Con el calificativo de μεγάλη es exclusiva de Lucas aquí (en Hech 23,9 describe el *gran griterío* que se armó en el Sanhedrín cuando Pablo tocó hábilmente el tema de la resurrección). Sin calificativo recurre en Mt 25,6 referido al *grito que a media noche avisa* la llegada del esposo; en Heb 5,7 se emplea para describir el *poderoso clamor* con que Jesús oró; en Ef 4,31 hablando de los gritos que deben desaparecer de la comunidad cristiana; y en Ap 21,4 para designar los gritos que no habrá en la Jerusalén celestial, como no habrá llantos ni fatigas.

La presencia exclusiva de ἀναφωνέω en contextos de Arca en el Antiguo Testamento ha sugerido a algunos que la κραυγή μεγάλη de Lc 1,42 deba considerarse alusiva a la תרועה que se menciona en 1 Crón 15,28 como el gran clamor que en el ritual de la Guerra Santa respondía a la llegada del Arca al campamento. Recuérdese 1 Sam 4,5-7:

[31] Véase más arriba, p.112ss., la interpretación de Lc 1,15 y la bibliografía sobre el tema.

[32] Como *lectio difficilior* es preferida generalmente a las variantes de algunos códices ἀνεφώνησεν φωνῇ y ἀνεβόησεν φωνῇ, que es la fórmula empleada en Mt 27,46 para el grito de Jesús en la Cruz: ἠλί, ἠλί, λεμὰ σαβαχθάνι.

los israelitas, derrotados por los filisteos en Afeq, van a Silo en busca del Arca y la llevan al campamento de batalla. Al llegar el Arca al campamento, ἀνέκραξεν πᾶς 'Ισραὴλ φωνῇ μεγάλῃ (תרועה גדלה) y los filisteos preguntan τίς ἡ κραυγή ἡ μεγάλη y cobran miedo, porque decían: Ha venido Dios al campamento (בא אלהים המחנה).

La idea de que el autor de Lucas 1 haya empleado esta terminología para sugerir que la presencia de María en casa de Isabel deba ser entendida como la llegada del Arca, y la intervención de Isabel como la aclamación a la presencia en Ella del Señor, es sin duda sugestiva. Pero no del todo convincente, como más adelante veremos.

4. El cántico de Isabel (Lc 1,42-45)

Καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν:
εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν
καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.
καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου πρὸς ἐμέ; ἰδοὺ ὡς ἐγένετο ἡ φωνή τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. Καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου (Lc 1,42-45).

Llamo cántico a este largo parlamento de Isabel, porque su contenido de alabanzas a María tiene marcado carácter poético, y como cántico es considerado comúnmente, según veremos en otro lugar [33].

La secuencia de las ideas es muy clara.

Comienza con una alabanza directa a María por el hijo que va a tener.

Sigue una confesión humilde de Isabel reconociéndose indigna de recibir la visita de la Madre del Mesías,

Refiere luego los signos de alegría manifestados por su hijo al contacto con esta maravillosa realidad.

Y termina con un macarismo que celebra la fe de María y repite una vez más la certeza de que se habrá de cumplir cuanto le ha sido anunciado.

[33] Cf. Anexo 1, p.259s.

— La alabanza inicial de Isabel a María tiene forma de bendición a ella y al que de ella va a nacer. El doble sujeto de bendición recuerda la fórmula de Melquisedec en Gén 14,19s («Bendito sea Abraham del Dios Altísimo... y bendito el Dios Altísimo»), y más aún la de Ozías a Judit en Jud 13,18s («Bendita seas, hija del Dios Altísimo, más que todas las mujeres de la tierra, y bendito sea Dios el Señor, Creador del cielo y de la tierra»).

Piensa SPITTA[34] que el paralelo exacto de Lc 1,42 es Dt 28,3, donde al hombre que cumpla los mandamientos del Señor se le bendecirá así: εὐλογημένος σὺ... καὶ εὐλογημένα τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου = ברוך אתה... ברוך פרי בטנך.

Y ésa es sin duda la formulación material del texto hebreo subyacente a Lc 1,42, con la simple añadidura de un מנשים (ἐκ γυναικῶν o bien ἐν γυναιξίν) como en Jue 5,24, donde se alaba a Yael, que dio muerte a Sísara: תברך מנשים[35]. Pero es evidente que el autor de Lucas 1 no le da el sentido genérico que la doble frase tiene en Dt 28,3: se trata de una situación singularísima que necesariamente contrae y densifica el alcance de la bendición: María es *bendita entre todas las mujeres*, como por otros motivos se dice de Yael (Jue 5,24) y de Judit (Jud 13,18); ella lo es porque especialmente bendito es el fruto de su vientre[36].

Me parece, sin embargo, interesada la opinión de LAU-

[34] FR. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Luk 1-2:* ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente p.283.

[35] Así retraduce RESCH, *Das Kinheitsevangelium...* p.208:

ברוכה את מנשים
וברוך פרי בטנך

GRIMME, *Die Oden Salomos...* p.141 y DELITZSCH prefieren בנשים habida cuenta de la literalidad con que Lucas suele traducir su fuente.

[36] W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961) p.62 sostiene exactamente lo contrario: que se bendice a María y por ello al fruto de su vientre: «Weil María die Gesegnetste der Frauen ist, ist auch die Frucht ihres Leibes gesegnet». Piensa que la interpretación contraria, aparentemente razonable, fue rechazada por Jesús al negar (Lc 11,27s) que María sea bienaventurada por haberle llevado en su seno y haberle nutrido a sus pechos. Pero creo que no es así como debe entenderse Lc 11,27s. La contraposición entre el macarismo de la buena mujer de la turba y el de los que oyen la palabra de Dios y la cumplen, propuesto por Jesús, es claramente retórica. Se afirma la segunda bienaventuranza sin negar la primera; antes bien, recomendando la seguridad de la segunda por la indudable certeza de la primera. Por lo demás, en Lc 1,48s María asegura que la llamarán bienaventurada todas las generaciones por lo que el Poderoso *ha obrado en ella*.

RENTIN[37], que propone como el mejor paralelo de Lc 1,42 el pasaje de Judit 13,18s, porque en él la segunda bendición tiene como objeto a Dios, y con ello el autor de Lucas 1 intentaría sugerir —según Laurentin— que el fruto del vientre de María es Dios.

Lo cierto es que Lc 1,42a es paralelo a Jueces 5,24 y a Judit 13,18; mientras que Lc 1,42b tiene su buen paralelo en el TM de Dt 28,3. Por su parte, Judit 13,18 responde a Jue 5,24; mientras que Judit 13,19 recuerda a Gén 14,19b. Este trasiego de reminiscencias verbales demuestra que los autores bíblicos tendían a expresarse con fórmulas de la literatura bíblica anterior; pero el sentido de las frases tomadas en préstamo era el que para cada caso pedía el propio contexto. Si el autor de Lucas 1 quiso decir que el fruto del vientre de María era Persona divina, no eligió una expresión muy acertada, a pesar de cuanto digan los partidarios de la llamada teología alusiva.

En una cosa tiene razón LAURENTIN[38]: en rechazar la opinión de Plummer, Lagrange y Ceuppens según la cual εὐλογημένος tendría siempre por sujeto a hombres y εὐλογήτος a Dios. En Judit 13,18s ocurre exactamente lo contrario: εὐλογητή σὺ... εὐλογημένος Κύριος. Y en el texto original de Gén 14,19s la bendición del doble sujeto (Abraham y el Dios Altísimo) se expresa con el mismo término: ברוך. En cuanto al orden de la doble bendición, tanto en Gén 14 como en Jud 13 (primero el hombre y después Dios), sabido es que a los rabinos les pareció tan mal que a ello atribuyen la pérdida del sacerdocio por parte de Melquisedec y su traslado a Leví.

— El humilde reconocimiento de la superioridad de María por parte de Isabel en el versículo 43 continúa la alabanza del v.42 y ahonda en sus motivos. María es bendita de Dios porque es la Madre del Mesías. Y por ello Isabel se considera indigna de hospedarla en su casa.

Aunque el evangelista y su probable fuente original hebrea escribían cuando ya sin duda la comunidad cristiana primitiva designaba a Jesús con el título absoluto de Κύριος

[37] R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (París, Gabalda, 1957) p.81s.
[38] Ibid., p.82 nota 1.

por excelencia («el Señor»), que lo situaba en la esfera de lo divino [39], aquí con la determinación del posesivo («mi Señor»), no parece superar el título mesiánico con que al esperado descendiente de David designaba el autor del salmo 110,1: «Oráculo del Señor a mi señor». Sea lo que fuere de la equivalencia Κύριος - יהוה, en nuestro caso la correspondencia debe ser con אדוני. Pero el alcance mesiánico es indudable. No se ve qué otra razón podía tener la madre del Bautista para llamar a María «la Madre de mi Señor».

La frase es un reconocimiento de la *realeza de María,* que, consiguientemente, *a fortiori* subraya la *realeza mesiánica de su Hijo.* El título recuerda la dignidad que el protocolo del antiguo Oriente concedía a la reina madre por encima de la reina consorte o simple esposa del rey. Vestigios de esa dignidad en el Antiguo Testamento son el título de הגבירה que Jeremías da a la madre de Joaquim (Jer 13,18), los honores que Salomón tributa a Betsabé (3 Re 2,19), así como la mención de los nombres de las reinas madres al introducir el reinado de todos los monarcas de Judá a excepción de Joram y de Acaz [40].

La pregunta retórica con la que Isabel se reconoce indigna de recibir la visita de María (πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μοῦ πρὸς ἐμέ); recuerda expresiones parecidas en el Antiguo Testamento. En 2 Sam 6,9 dice David: «¿cómo va a entrar en mi casa el Arca de Yahveh? איך יבוא אלי ארון יהוה = πῶς εἰσελεύσεται πρὸς μὲ ἡ κιβωτὸς Κυρίου). Y en el lugar estrictamente paralelo de 1 Crón 13,12 exclama: «¿Cómo voy a llevar a mi casa el Arca de Dios,» (איך אביא אלי את ארון אלהים = πῶς εἰσοίσω πρὸς ἐμαυτὸν τὴν κιβωτὸν τοῦ Θεοῦ;). A su vez, en 2 Sam 24,21, cuando David se presenta en casa del jebuseo Arauná para comprarle el terreno donde edificar un altar a Yahveh, dice Arauná al regio visitante: «¿Cómo es que viene mi Señor el rey a su siervo?» (מדוע בא אדני המלך אל עבדו =

[39] Cf. J. A. FITZMYER, *The semitic Background of the New Testament* Κύριος*-tittle,* en *A wandering Aramean.* Collected aramaic Essays (Missoula, Scholar's Press, 1979) p.115-142.

[40] Véase D. M. STANLEY, *The mother of My Lord,* en «Worship» (1960) 330-332.—Cf. el capítulo dedicado a *La Grande Dame* en R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* (Paris, du Cerf, 1958) vol.I p.180-182.

τί ὅτι ἦλθεν ὁ Κύριος μου ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν δοῦλον αὐτοῦ;).

De nuevo, la probable referencia de Lc 1,43 al doble pasaje (2 Sam 6,9 y 1 Crón 13,12) relacionado con el Arca da pie a Laurentin y a sus seguidores para atribuir al autor de Lucas 1 la intención de sugerir a sus lectores que María, con el niño Jesús recién concebido en su seno, era la nueva Arca de la Alianza, símbolo o —mejor aún— depositaria real de la Presencia de Dios.

Aparte de que esta singular identificación sería algo exclusivo de nuestro pasaje —nunca más repetido por Lucas ni en el resto del Nuevo Testamento—, otros motivos muy serios nos hacen considerarla dudosa y poco probable.

Lo que evidentemente comporta —por confesión de parte— en expresión retórica de la madre del Bautista es la superioridad de la maternidad de María sobre la de Isabel, ya que ésta se considera indigna de ser visitada por aquélla. Pero, de todos modos, lo que el autor de Lucas 1 escribía no era todavía el Símbolo de los Apóstoles, ni menos aún el Credo niceno-constantinopolitano.

— La referencia de Isabel (v.44) a los signos de alegría manifestados por Juan al dar saltos en su vientre forma parte de la función profética —léase, reveladora— que la plenitud del Espíritu le ha comunicado para interpretar el alcance teológico de los datos previamente suministrados ya por el narrador (v.41).

No es la primera vez que esto sucede —ni será la última— en el Evangelio lucano de la Infancia.

Con frecuencia, como ahora, la importancia teológica de un simple detalle narrativo aparece cuando lo repite un personaje. Cuando Zacarías repite en Lc 1,18 la doble situación de esterilidad en Isabel y de vejez en ambos cónyuges que había referido Lc 1,7, se subraya el carácter providencial de ambas carencias ante lo que ahora va a suceder. Cuando María en Lc 1,34 pone como objeción al ángel su condición de virgen que ya conocíamos por Lc 1,27, se va a poner de manifiesto la forma virginal de la concepción del Mesías. Cuando más tarde (Lc 2,11s) el ángel de la Navidad anuncie a los pastores el nacimiento de Jesús en la ciudad de David, y les dé como señal que lo encontrarán envuelto en pañales y reclinado en un pesebre,

estará *repitiendo* y *dando pleno sentido mesiánico* al precedente relato, donde el narrador ha descrito cómo en Belén la Virgen dio a luz a su primogénito y lo envolvió en pañales y lo reclinó en un pesebre (Lc 2,4-7). Incluso, posiblemente, la misma escena de la Presentación (sin rescate) descrita en Lc 2,22s sea la mejor exégesis del calificativo de *primogénito* con que el narrador ha descrito (Lc 2,7) al hijo de María.

En nuestro caso, la repetición por Isabel de la referencia a los saltos de Juan en su vientre, de los que previamente nos había informado el narrador, les da —con la simple añadidura de ἐν ἀγαλλιάσει— el sentido que tienen de festejo a la presencia del Mesías esperado. En otro lugar hemos analizado la carga de alegría *relacionada con la salvación* que caracteriza el empleo bíblico del término ἀγαλλίασις[41]. Recuérdese lo que el cuarto evangelista hará decir a Juan en su vida pública: ὁ φίλος τοῦ νυνφίου ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυνφίου (Jn 3,29).

— Por último, el parlamento de Isabel, iniciado con una doble bendición, se cierra con un macarismo que beatifica la fe de María y reafirma la seguridad de que se va a cumplir cuanto se le ha anunciado:

Μακαρία ἡ πιστεύσασα
ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου.

Nos hallamos ante un anticipo de la bienaventuranza de la fe que el cuarto evangelista pondrá en boca de Jesús resucitado: Μακάριοι μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες (Jn 20,29). La bienaventuranza genérica y plural de allí es aquí singular y concreta. Se predica de María como una cualidad que la distingue. Al igual que la hermana de Lázaro era conocida en la primitiva comunidad como *la ungidora* (ἡ ἀλείψασα) María era considerada en los círculos donde nació el Evangelio lucano de la Infancia como *la creyente* (ἡ πιστεύσασα) y, como tal, bienaventurada según la enseñanza de Cristo. De ella se afirma en recto esta actitud fundamental del cristiano, si bien la forma aparentemente impersonal del macarismo tal vez intenta que los lectores per-

[41] S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.122-124.

ciban la universalidad de la bienaventuranza, alcanzable por cualquiera sin necesidad de ser, como María, la Madre del Salvador [42].

La frase admite un doble sentido, según que ὅτι introduzca *la causa de la bienaventuranza (porque* se cumplirá lo que se le ha prometido), o sea un simple *explicativo* del objeto de la fe (que se cumplirá cuanto le ha sido dicho de parte del Señor) [43]. Ambas interpretaciones son posibles. Me inclino por la segunda, en base a que la bienaventuranza del que cree es anterior al cumplimiento de lo que se le ha dicho (la fe es ἐλπιζομένων ὑπόστασις según el autor de la carta a los Hebreos 11,1).

Hay en el macarismo final de Isabel —o uno se cree adivinar que lo hay— una tristeza implícita ante la incredulidad de Zacarías, castigado por ello con la mudez que padece (ἀνθ'ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου: Lc 1,20). También a Zacarías se le va a cumplir —se le está cumpliendo ya— lo anunciado por Gabriel. Pero lo bueno de la fe de María es que ha creído antes de que lo anunciado se le cumpla.

5. La respuesta de María (Lc 1,46-56)

A las alabanzas de Isabel responde María con el canto del Magníficat. De él nos hemos ocupado extensamente en otro lugar [44]. Sólo quiero subrayar aquí, contra los que se empeñan en que el evangelista lo puso en boca de Isabel,

[42] Considero exagerada la postura de Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.141s que, por la ausencia del pronombre de segunda persona, deduce que el evangelista beatifica a la *Hija de Sión,* y ve confirmada esta opinión por el hecho de que en Lc 11,27s Jesús traslada hacia los creyentes (los que oyen la palabra de Dios y la cumplen) el macarismo que la mujer de la turba dirigió a María. Ya hemos visto más arriba el carácter retórico de esta contraposición. Más forzado resulta todavía el empeño de Sahlin por aplicar a la Hija de Sión —aunque sea recurriendo a un *doble sentido*— lo que Isabel dice a María en los versículos anteriores.

[43] Cf. P. Winter, ὅτι *recitativum in Lc 1,25.61; 2,23:* ZNW 16 (1955) 261-263.

[44] Véase S. Muñoz Iglesias, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983), especialmente p.61-162.

lo razonable de la atribución a María como cierre del episodio de la Visitación. El autor piensa que María debe responder a las alabanzas de Isabel con un canto que haga redundar en gloria de Dios las bendiciones que la madre del Bautista le ha dirigido. De igual manera, las numerosas aclamaciones dirigidas a Judit habían sido devueltas a Dios en el cántico de alabanza de la heroína (Jud 16,1-17) con que se cierra prácticamente su libro.

Aquí María, sin negar las realidades cantadas por Isabel, proclama único autor de ellas a Dios, que se ha complacido en la poquedad de su sierva como tiene por costumbre. El Magníficat en labios de la Virgen, devolviendo a Dios las alabanzas de Isabel, recuerda el gesto del director de orquesta que, al recibir los merecidos aplausos del auditorio por la primorosa ejecución del concierto, los dirige con un sencillo ademán de sus brazos a los músicos —los verdaderos y auténticos ejecutores— puestos en pie.

El relato de la Visitación termina con la breve nota redaccional del v.56:

Ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.

La voluntaria imprecisión de ὡς μῆνας τρεῖς, al paso que completa —sumada a la doble indicación de los seis meses (Lc 1,26.36)— los nueve meses de la gestación del Bautista, cuyo nacimiento se va a narrar a continuación (Lc 1,57-80), da a entender que María estuvo presente al alumbramiento de Juan, aunque discretamente se la hace desaparecer cuando ya no figura en primer término, para volverla a presentar cuando recupere el protagonismo en el capítulo segundo.

Como hemos visto más arriba [45], WINTER, empeñado en descubrir parentescos literarios entre Lucas 1 y el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PSEUDO-FILÓN, cree ver en nuestro pasaje un resto fosilizado del primitivo documento baptista ideado por Völter, donde se dejarían ver señales de un altercado entre Zacarías e Isabel paralelo al que el Pseudo-Filón refería entre Manoah y su mujer. Lo que Lc

[45] Véase más arriba, p.40ss.

1,24 refiere de que Isabel «anduvo oculta durante cinco meses», en el original baptista era que anduvo huida de casa de su marido; al sexto mes recibió la visita y anuncio de Gabriel que ahora figura como hecho a María; y animada por el ángel —los ángeles siempre dan buenos consejos—, «volvió a su casa» (Lc 1,56).

Se puede tener la imaginación desbordante que muestra tener Winter. Habrá que reconocer la habilidad con que el redactor de Lucas 1 supo manipular la imaginada fuente. Pero no se comprende por qué —para decir que María, tras la inventada Visitación, se volvió a su casa— tuviera que conservar de la primitiva fuente la simplicísima frase καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.

6. Un escrito sacerdotal

Repetidas veces, a lo largo de este breve comentario al episodio de la Visitación, me he cruzado con opiniones sostenidas por Laurentin, que no he suscrito, pero cuya discusión no he abordado en su momento, sino que he reservado para el final.

He procedido así para evitar repeticiones y poder ofrecer, en cambio, un juicio complexivo sobre lo que estimo discutible postura exegética de base.

Piensa Laurentin que el autor de Lucas 1-2 maneja frecuentemente expresiones bíblicas viejotestamentarias que aplica a personas o acontecimientos del Nuevo Testamento con intención de que a través de ellas se descubra una *teología por alusiones*. Así, por ejemplo, si el ángel saluda a María con una expresión usada en el AT para invitar a la Hija de Sión al gozo mesiánico, debe entenderse que quiere se vea en María la personificación de la Hija de Sión. Si la acción del Espíritu Santo sobre la Virgen en la concepción de su hijo se expresa con el verbo empleado en el AT (por los LXX) para describir la función de la nube que cubría el Arca, es que el evangelista presenta a María como nueva Arca de la Alianza en cuyo interior hay una especial presencia —en este caso, hipostática— de la Divinidad. Si al hijo de la Virgen se le llama Κύριος, que es el

equivalente a Yahveh en la versión griega del Antiguo Testamento, el evangelista está diciendo que Jesús es Dios y que así lo entiende Isabel (Lc 1,43).

En esta línea, las numerosas reminiscencias que al parecer asocian el episodio de la Visitación con acontecimientos relacionados con el Arca son para Laurentin otros tantos argumentos de que el autor de Lucas 1-2 ve en María la nueva Arca de la Alianza y en el fruto de su vientre la personificación de la presencia de la divinidad.

Tales reminiscencias son, entre otras: el empleo —para describir los saltos de gozo del Bautista en el seno de su madre —del verbo σκιρτάω con el que Símmaco en 2 Sam 6,16 traduce los saltos de David ante el Arca durante su traslado procesional desde Quiryat Yearim hasta Jerusalén; el hecho de que ἀναφωνέω —el verbo empleado para introducir el largo parlamento de Isabel— sólo recurra cinco veces en el Antiguo Testamento, y las cinco en contexto cultual relacionado con el Arca; la sospecha de que, en ese supuesto, la κραυγή μεγάλη que determina al anterior verbo sea el equivalente de la תרועה o grito de aclamación guerrera al Arca cuando llegaba al campamento; la formulación de la pregunta retórica de Isabel manifestándose indigna de ser visitada por María, que parecería calcada en la exclamación de David ante el Arca según 2 Sam 6,9 y 1 Crón 13,12; y por último, la indicación de que María permaneció unos tres meses con Isabel (Lc 1,56) como el Arca permaneció tres meses en casa de Obededom (1 Crón 13,14).

No se puede negar —y es un mérito de Laurentin haber llamado la atención sobre ello— que la acumulación de presuntas referencias al Arca resulta sorprendente.

Pero con ello no se demuestra lo que Laurentin pretende deducir.

En primer lugar, absolutamente hablando, y suponiendo que hubiera evidente segunda intención en el evangelista al acumular dichas referencias al Arca, no consta que esa segunda intención fuera sugerir la presencia hipostática de la Divinidad en el seno de María o, en otros términos, afirmar la Divinidad de Jesús como segunda Persona de la Trinidad. Bastaría que intentara presentar lo realizado en

la Virgen como la prueba definitiva de aquella presencia protectora de Dios en medio de su pueblo que el Arca simbolizaba y que se iba a hacer patente en la salvación mesiánica. Dudo que el autor de Lucas 1 pretendiera afirmar otra cosa. En todo caso, no se prueba.

Por otra parte, no todas las mencionadas reminiscencias del Arca están igualmente claras en el relato de la Visitación.

— Los saltos de Juan en el seno de su madre están suficientemente justificados en Lc 1,41, como festejo ante la presencia del Salvador Mesías, por su paralelismo genérico —reflejado en el empleo del término σκιρτάω— con los pasajes del salmo 114 y de Mal 3,20 de claro contexto salvífico: Juan salta de gozo ante la salvación mesiánica ya presente, como saltaban los montes y colinas cuando Israel salió de Egipto y como saltarán los fieles del Señor en el día de Yahveh.

A pesar de que físicamente el paralelo más exacto sería el de los saltos de Esaú y Jacob en el seno de Rebeca, el sentido tan diverso de la acción en uno y otro caso desaconseja cualquier intento de relacionarlos. La relación con las volteretas (מכרכר) que daba David ante el Arca no tiene soporte alguno filológico. Ni los términos hebreos empleados en 2 Sam y 1 Crón se usan nunca para los saltos de un niño en el seno de su madre, ni los LXX los tradujeron por σκιρτᾶν, que sólo recurre en la versión de Símmaco a 2 Sam 6,9.

— Es cierto que ἀναφωνέω —el verbo empleado para expresar la acción de Isabel cuando canta las alabanzas de María en Lc 1,42— recurre solamente en 1 Crón 15,18; 16,4.5.42; y 2 Crón 5,13. Ciertamente también que en ambos contextos se refiere el traslado del Arca de Quiryat Yearim a Jerusalén, y de la casa de David al nuevo templo de Salomón, respectivamente; pero la acción que describe —hacer oír un cántico (2 Crón 5,13) o el sonido de instrumentos músicos (1 Crón 15,28; 16,5.42) o simplemente las alabanzas de Yahveh (1 Crón 16,4)— es algo que, si bien originariamente se relacionó con el Arca, en tiempos del autor de Lucas 1 conservaba su sentido preferentemente cultual, pero sin referencia a aquélla. Es muy problemático

que los lectores, tanto del original como de la versión griega de Lucas 1, al tropezar con este término —de indudable carácter cultual— pensaran precisamente en su empleo cuando el culto se relacionaba con el Arca.

— Más problemática aún es la relación entre la κραυγή μεγάλη con que pronuncia su cántico Isabel (Lc 1,42) y la תרועה o grito de aclamación guerrera usado como saludo al Arca cuando llegaba al campo de batalla. El sentido prevalente de la expresión κραυγή μεγάλη, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, es muy otro: κραυγή μεγάλη = צעקה גדלה se anuncia que habrá (Ex 11,6) y se dice que hubo (Ex 12,30) en todo Egipto cuando la plaga de los primogénitos. Y ya hemos visto el sentido normal (Hech 23,9) o incluso peyorativo (Ef 4,31; Ap 21,4) que κραυγή tiene en determinados lugares del Nuevo Testamento. Pienso que en Lucas 1,42 significa sencillamente «a voz en grito» o «en alta voz», y que nada en el contexto sugiere la más leve semejanza con la תרועה del AT ante la llegada del Arca [46].

— La pregunta retórica de Isabel para expresar su admiración ante el honor inmerecido de la visita de María tiene sin duda cierto parecido —más en su evidente transfondo hebreo respecto al TM que en su formulación griega respecto a los LXX— con la doble exclamación de David referida al Arca (2 Sam 6,9 y 1 Crón 13,12). Pero *no es menor la semejanza* con la exclamación del jebuseo Arauná (2 Sam 24,21), cuando ve llegar a su casa al rey David en persona para gestionar la compra de su era con destino a la construcción de un altar. ¿Cómo podríamos saber que el autor de Lucas 1 quiso referirse al primer episodio y no al segundo? Si bien se mira, el contexto de 2 Sam 24,21 se aviene perfectamente con la humilde expresión de indignidad que la madre del Bautista formula ante la Madre de su Señor; mientras que la situación anímica de Isabel, gozosa y agradecida por la visita de la Virgen, no rima con la de David que en 2 Sam 6,9 y 1 Crón 13,12 habla *presa*

[46] D. DAUBE, *Tria mysteria* κραυγῆς: IGNATIUS, *Ephesians, XIX,1*, en JTS 16 (1965) 128-129 sugiere que a este grito de Isabel se refiere San Ignacio de Antioquía cuando dice esta frase. Los otros dos misterios según Daube serían: la cruz en la cual gritó Jesús, y el nacimiento en el que la partera gritó según el Protoevangelio de Santiago.

del temor por el castigo de Uzzá (2 Sam 6,3-8; 1 Crón 13,7-11) y, más que su indignidad, lo que manifiesta es *miedo* a introducir en su casa el Arca del Señor: «Y tuvo David aquel día miedo a Dios, y dijo: ¿Cómo voy a llevar a mi casa el Arca de Dios? Y no trasladó David el Arca de Dios a su casa, a la Ciudad de David, sino que la hizo llevar a la casa de Obededom de Gat. El Arca de Dios habitó tres meses en la casa de Obededom. Y bendijo Yahveh la casa de Obededom y cuanto tenía» (1 Crón 13,12-14).

— La penúltima frase del texto recién citado presentaría la última referencia del episodio de la Visitación al relato del traslado del Arca desde Quiryat Yearim a Jerusalén en la pluma del Cronista. María permaneció en casa de Isabel tres meses (Lc 1,56), como el Arca en casa de Obededom (1 Crón 13,14).

Si el ánimo del lector llega aquí predispuesto por la aceptación de las sucesivas reminiscencias mencionadas hasta ahora, es posible que sienta propensión a ver en estos tres meses de permanencia de María en casa de Isabel una nueva relación de paralelismo intentada por el autor de Lucas 1. Pero si inmunizado (o, al menos, alertado) por la crítica que acabamos de hacer, vuelve a leer íntegramente el episodio sin la carga ficticia de reminiscencias de Arca, posiblemente no descubrirá en este último versículo más que *una simple coincidencia*. ¿Quién no ha permanecido tres meses en algún sitio? La coincidencia en nuestro caso pudo darse *a parte rei*, sin intención de que apareciera como tal por parte del autor de Lucas 1. A él la mención expresa de estos tres meses, después de haber aludido al sexto mes del embarazo de Isabel, le hacía juego para completar el tiempo de la gestación del Bautista, cuyo nacimiento va a narrar a continuación.

Con esto no quiero decir que todas las referencias al Arca, señaladas por Laurentin en el relato de la Visitación, sean pura invención suya. Lo que no se prueba, en mi modesta opinión, es una abundancia tal de esas reminiscencias que obligue a suponer en el autor de Lucas 1 la intención de transmitir con ellas la complicada teología que le atribuye Laurentin.

Pero algo muy importante pudiera desprenderse de este

análisis: algo que sin duda nos compensará por el tiempo empleado en realizarlo.

Aun sin aceptar esas alusiones teológicas tan concretas, parece cierto que el autor de nuestro relato baraja términos y frases de contextos viejotestamentarios preferentemente cultuales. Con ello demuestra su inclinación hacia la literatura bíblica procedente de la tradición sacerdotal. Y esa marcada preferencia tal vez nos esté descubriendo la personalidad levítica del autor de Lucas 1-2.

CONCLUSIONES

Alguien ha dicho que este último capítulo, donde habitualmente se recogen las conclusiones de la investigación desarrollada en un libro, no debería escribirse; o, en todo caso, nunca por el autor, sino por sus lectores.

La afirmación no es del todo válida.

Cierto que el autor puede sentirse tentado a presentar en forma de conclusiones lo que acaso para él eran simples posturas preconcebidas. Si los argumentos aducidos no logran demostrarlas, difícilmente el lector admitirá esos postulados del autor como conclusiones del estudio.

Pero de igual manera el lector puede ser presa de prejuicios apriorísticos que le impidan calibrar con equilibrio y sin apasionamiento la validez de las aportaciones del autor. Tampoco serían, entonces, del todo objetivas las conclusiones que él formulara.

La solución deseable no puede ni debe ser la de suprimir el capítulo de las conclusiones en aras a la objetividad.

El aprovechamiento de cualquier investigación siempre se enriquecerá con el contraste de pareceres y la aportación de nuevos puntos de vista. Si el investigador concreta los resultados que ha creído obtener en breves conclusiones, éstas servirán de base a las posibles críticas —presumiblemente enriquecedoras— de los lectores entendidos.

Me animo, pues, a proponer modestamente las conclusiones que me parece se deducen de mi investigación.

No todas ellas son para mí igualmente ciertas.

Ni acaso todas aparezcan suficientemente justificadas en las páginas de mi libro, bien porque me falten pruebas para demostrarlas, bien porque me sobre convencimiento y en alguna ocasión deje sin razonar lo que me parece demasiado evidente y quizá no lo es tanto.

Todas, sin embargo, quedan a la espera de la crítica

que se dignen hacerles los lectores entendidos, cuyas aportaciones confío han de ser constructivas.

1. Desde el ángulo de la *crítica textual,* nuestro doble relato (Lc 1,5-56) presenta características de muy buena transmisión y de inmejorable conservación sustancial, que aconsejan abstenerse de arbitrarias alteraciones por motivos de *crítica literaria* o por *prejuicios teológicos.* Particularmente debe abandonarse —por falta de soporte científico serio— la teoría hace tiempo tan en boga de la interpolación de Lc 1,34ss.

2. El evidente transfondo semita del relato hace pensar en una fuente originalmente escrita en *arameo* o *hebreo.* Determinadas expresiones, atribuibles a traducción excesivamente literal o sólo comprensibles en esa hipótesis, orientan hacia un original *hebreo* más que arameo. El contenido abiertamente judío-cristiano aconseja atribuir el relato a un *autor de origen judío,* que no puede haber sido Lucas; aunque el griego auténticamente lucano del actual texto evangélico obligue a adjudicar al antioqueno la paternidad de la traducción. El indudable carácter levítico de todo el pasaje que nos ocupa demuestra que su autor proviene de los *círculos sacerdotales palestinenses.* La coincidencia de fondo y forma entre el relato en prosa y las piezas poéticas de Lucas 1 hace sólidamente probable la *unidad de autor* para éstas y para aquél.

3. La teología subyacente, expresada en terminología viejo-testamentaria, refleja un *estadio de reflexión protocristiano* muy primitivo, de claro cuño judío-cristiano palestinense, anterior al contacto generalizado del cristianismo con el mundo helenista. Pienso, por tanto, que se debe revisar el tópico, hoy tan extendido, de considerar a Lucas 1-2 como el último estadio tardío de una reflexión teológica, que tratara de anticipar a la concepción de Cristo la filiación divina de Jesús descubierta en el acontecimiento pascual y más tarde adelantada al Bautismo por la reflexión sinóptica. El autor de Lucas 1 todavía piensa en un Mesías que ha de reinar en la casa de Jacob eternamente y que se ha de sentar en el trono de David. ¿Es concebible un paso atrás como éste en un estadio avanzado de la reflexión teológica

cristiana, cuando se acepta ya el retraso indefinido de la parusía?

4. El objetivo principal del presente estudio era exegético literario, y la conclusión para mí más evidente es que el autor original de Lucas 1 emplea el *patrón literario viejotestamentario del anuncio previo* para la construcción del relato de la doble anunciación a Zacarías y a la Virgen.

Ello determina el valor que en Lucas 1 deba darse a cada uno de los elementos que constituyen dicho esquema literario: valor que corresponderá al que se demuestre que tienen habitualmente en contextos semejantes, con especial atención a los casos de ruptura del esquema por aumento, supresión o cambio.

El *carácter midrášico* de Lucas 1 es evidente. Lo cual no quiere decir que nuestro relato pertenezca a la literatura de ficción. La concepción y el nacimiento de ambos protagonistas (Juan y Jesús) son hechos reales, no inventados. Lo «inventado» —es decir, lo literariamente artificioso— es el relato del anuncio previo de esas concepciones, que justamente es derášico porque emplea los procedimientos derášicos de los anuncios viejotestamentarios de nacimientos.

Resulta muy difícil delimitar el *grado de historicidad* y el *margen de artificio literario* que hay en la narración de ambos anuncios. Lo he intentado honradamente. Este provisional estudio de los posibles límites entre realidad y artificio en los diversos elementos del esquema literario de anuncio es un primer intento de valoración que ofrezco modestamente a la consideración de los entendidos.

5. Mencionaré, para terminar, dos conclusiones que se deducen, en oblicuo y sin pretenderlo expresamente, de nuestro estudio:

a) La evidente servidumbre que el autor de Lucas 1 manifiesta con relación a patrones literarios viejotestamentarios hace que deba rechazarse —por científicamente superada— cualquier hipótesis de influencia literaria pagana sobre él.

b) La probable —casi cierta— presencia de insertos poéticos en el transfondo del relato de ambos anuncios a Zacarías y a la Virgen (véase el *Anexo 1)* favorece, de una

parte, la hipótesis de un original hebreo, y confirma, de otro lado, la probabilidad y casi certeza de que las piezas poéticas mayores de Lucas 1-2 (Magníficat, Benedictus, Gloria y Nunc dimittis) tengan por autor al mismo judío-cristiano palestinense que escribió en hebreo nuestro relato en prosa.

ANEXOS

Anexo 1

INSERTOS POETICOS EN LOS ANUNCIOS PREVIOS DE LUCAS 1

En mi anterior estudio sobre los cánticos en el Evangelio de la Infancia me limité a los cuatro clásicos himnos (Magníficat, Benedictus, Gloria y Nunc dimittis) aun reconociendo características evidentes de composición poética en otros pasajes del Evangelio lucano de la Infancia [1].

Por lo que se refiere al ámbito de los dos anuncios previos (Lc 1,5-25 y 26-45) que han sido objeto de nuestra investigación en el presente volumen, dichas características aparecen: en el mensaje de Gabriel a Zacarías (Lc 1,13-17 y 19-20), en el doble parlamento del ángel a María (Lc 1,30-33 y 35-37), y en la respuesta de Isabel al saludo de la Virgen en la Visitación (Lc 1,42-45). Se trata de la clásica rima de ideas o paralelismo característico de la poesía semita que, siendo claramente perceptible en el texto griego que ha llegado a nosotros, hace sospechar con fundamento la existencia de un original hebreo en forma poética.

En 1928 escribía Torrey: «These hymns form part of a document which, as I have shown elsewhere, was originally composed in Hebrew, and was translated by Luke in to Greek, a beautifully conceived and highly poetic narrative of the birth and early childhood of Jesus, the work of a master of literary art. The poems were writen for their present context, and never existed apart from it. The metrical form is easily recognizable in the greek translation, and can generally be restored with sufficient exactness in the original language» [2].

[1] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.7-10.

[2] C. C. Torrey, *Outcroppings of the yewish Messianic Hope*, en S. J. Case,

A parte rei —y siempre en el supuesto sólidamente probable de un original hebreo— la forma poética de los mencionados pasajes era de esperar. Se trata de *oráculos*, en boca de mensajeros o intérpretes proféticos de la revelación divina, que habitualmente la Biblia ofrece en forma poética, bien porque así los formuló la tradición preliteraria, bien porque los escritores bíblicos se sintieron obligados a imitar la formulación tradicional [3].

Para un pueblo que consideraba característica diferencial del hombre *sabio* la de expresarse en *mešalim*, Dios y sus mensajeros tenían que hablar en verso.

Y en verso hablan, cuando intervienen en nuestros relatos de la infancia lucanos, los ángeles y los intérpretes proféticos que, inspirados por el Espíritu Santo, subrayan el significado teológico de los acontecimientos.

No es extraño, pues, que encontremos composiciones poéticas en los anuncios de Gabriel a Zacarías (Lc 1,13-20) y a la Virgen (Lc 1,30-37), así como en las interpretaciones que de los sucesos referidos por el narrador ofrecen inspiradamente Isabel (Lc 1,42-45), María (Lc 1,46-55) y Zacarías (Lc 1,68-79).

De igual manera en el capítulo segundo aparecerán en forma poética el mensaje de los ángeles a los pastores (Lc 2,10-14) y la interpretación inspirada que de la aparición de Jesús en el mundo pronunciará Simeón (Lc 2,29-35).

Nos limitaremos en este breve *Excursus* a recoger lo que diversos autores han aportado en torno a los cinco pasajes de los anuncios previos que anteriormente hemos mencionado como presuntas composiciones poéticas. Sobre la base hipotética de un original hebreo, cada autor hace su propia retraducción y propone su personal construcción métrica. ¿Qué valor tienen estos intentos?

Studies in early Christianity (dedicado a F. G. Porter y B. W. Bacon) (New York-London 1928) p.285-310.—En adelante citaré simplemente *Outcroppings* y la página.—El texto citado, en las p.295-296.

[3] Véase en nuestro estudio citado en la nota 1 el capítulo dedicado a *Insertos poéticos en la narrativa bíblica del A.T.* (p.25-60), especialmente p.29-30.

A. EL MENSAJE DE GABRIEL A ZACARÍAS (Lc 1,13-17)

1. AYTOUN sostiene [4] que estos versículos —a excepción del v.13 que ni lo menciona siquiera— forman, traducidos al hebreo, *cinco dísticos trimétiricos* [5].

Porque no se ajustan a este metro, deben ser considerados *glosas:* 15ª (ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου), 15ᵈ (ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός αὐτοῦ) y 17ᵉ (ἑτοιμάσαι Κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον). Opina que 15ª y 15ᵈ podrían formar un dístico desplazado.

En otro lugar he manifestado mis reservas ante el procedimiento expeditivo de considerar añadiduras del traductor a su fuente aquellas frases que, retraducidas, no dan buen metro [6]. Cabría simplemente suponer que en esos casos el traductor no fue demasiado literal.

2. SAHLIN [7], en cambio, considera introducción en prosa el versículo 13ª, pero hace comenzar la composición poética en 13ᵇ. Retraducido el texto, le resultan dos estrofas (v.13ᵇ.14.15 y 16.17), cada una de ellas con cuatro versos (los tres primeros de 3 + 3 acentos, y el cuarto de 2 + 2, o quizá de sólo 3 formando un medio verso) [8].

La supresión de la referencia a Elías en el v.17 no se debe a razones métricas [9]. Sahlin pasa por alto que tal supresión le rompe el ritmo 3 + 3 en el segundo verso de la segunda estrofa. Pienso que la supresión es injustificada. Pero no propugno la inclusión de Elías por necesidades métricas.

La diferente retraducción que ambos autores (Aytoun y Sahlin) proponen de los versículos 14-17 sólo demuestra

[4] R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language:* JTS 18 (1917) 274-288, concretamente 277-279.—En adelante citaré simplemente *The ten lucan Hymns*... y la página.

[5] Véase *Anexo 2,* p.285.

[6] S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.8.

[7] HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.86-87.—En adelante citaré simplemente *Der Messias*... y la página.

[8] Véase *Anexo 2,* p.287.

[9] *Der Messias*... p.81 y 86. La razón para Sahlin es que Lucas a lo largo de su obra (Ev-Hech) silencia sistemáticamente la relación Juan-Elías. Pero eso en todo caso demostraría —y yo pienso que ayuda a demostrarlo— que Lucas no es el autor de Lucas 1-2.

que el indudable sustrato poético hebreo del pasaje es susceptible de diversos planteamientos métricos. No me inclino de manera exclusiva por ninguno de los dos. Uno y otro presentan evidentes aciertos y ofrecen puntos vulnerables. Como norma, deberá ser preferido el que menos cambios exija respecto al griego que ha llegado a nosotros.

3. Imprime estos versículos (incluido el 13) en forma rítmica la edición NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum graece* (Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1979).

B. EL SEGUNDO PARLAMENTO DE GABRIEL A ZACARÍAS (Lc 1,19-20)

Este segundo parlamento del ángel al padre del Precursor sólo es considerado composición poética por SAHLIN, el cual descubre en el conjunto de ambos versículos una estrofa de cinco esticos, con cuatro acentos (2 + 2) los cuatro primeros, y con seis (3 + 3) el quinto: diferencia que Sahlin trata de justificar —de manera no muy convincente— por la diferencia del contenido [10].

Las dos únicas supresiones que hay en la retraducción ofrecida por Sahlin (del πρὸς σὲ tras λαλῆσαι y del σοι tras εὐαγγελίσασθαι) tampoco se deben a razones métricas, sino exegéticas [11]. Piensa Sahlin, aunque no se detiene a probarlo, que el mensaje del ángel no tiene como destinatario a Zacarías, sino a todo el pueblo. Lo mismo pensará más adelante acerca del mensaje a María, en la cual se empeña en ver siempre la personificación de la Hija de Sión.

C. EL MENSAJE DE GABRIEL A MARÍA (Lc 1,30-33)

La primera parte del mensaje de Gabriel a María, después del saludo inicial [12], es considerado por muchos com-

[10] *Der Messias...* p.89.

[11] Véase el texto retraducido en *Anexo 2,* p.287.

[12] SAHLIN, *Der Messias...* p.102 considera el saludo un verso con cuatro acentos.—Cf. *Anexo 2,* p.288.

posición poética [13], si bien se dividen luego las opiniones al determinar el número de versos y de acentos.

1. AYTOUN [14] compone, con el texto de los v.30-33 retraducido, *cinco versos hexamétricos*. Como no está clara la cesura en hebreo tras el Θεὸς del v.32^{b}, sugiere rechazar καὶ δώσει αὐτῷ ὁ Θεὸς τὸν θρόνον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

2. SAHLIN [15], por su parte, propone considerar el v.30 como introducción (3 + 3). Los versículos 31-33 forman, según él, una estrofa de tres versos (con 3 + 3 acentos cada uno) y un medio verso (con sólo 3 acentos, o quizá 2).

Pienso que aquí la propuesta de Sahlin de considerar añadidura lucana (εἰς τοὺς αἰῶνας) se debe a que le estorba para el metro; de hecho, las razones exegéticas que propone para explicar la añadidura (p.116) son muy flojas.

3. TORREY piensa que son pieza poética en el hebreo original los v.30-33 [16].

4. También incluye el versículo 30 en la composición poética JEREMIAS [17], que con los versos 30-33 reconstruye *dos estrofas de cinco versos:* 30^{b}-31 y 32-33. «Das Thema der zwei Strophen —escribe— ergibt sich aus dem betonten Schlusssatz. In der ersten Strophe ist es die Ankündigung der Geburt, in der zweiten die Verheissung dass der Sohnn der König der Heilszeit sein wird. Die fehlende Periodisierung (7 satzverbindende και, kein δε) und die Wiederholungen innerhalb der Parallelzeilen sind nicht lukanischer Stil» (p.49). Lo mismo había dicho en la p.38 respecto a Lc 1,13-17: «In der Engelsrede finden sich achtmal satzverbindende και dagegen kein einziges δε. Die fehlende Periodisierung zeigt, dass Lukas nicht selbst formuliert».

[13] Extrañamente J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel*. A Study in Early Christian Historiography (London 1976), que en la p.49 y en el *Appendix B* (p.187s) ve forma poética en casi todo Lucas 1-2, exceptúa precisamente Lc 1,32-33, recomenzando el metro en el versículo 34, que casi nadie considera verso.

[14] *The ten lucan Hymns...* p.279. Véase el texto retraducido en *Anexo 2*, p.285.

[15] *Der Messias...* p.116s.—El texto retraducido en *Anexo 2*, p.288.

[16] *Outcroppings...* p.297.

[17] J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1980).

5. LEGRAND [18] expone y cree posible, aunque no probable, la teoría de HAHN [19], que ve en Lc 1,32-33 un pequeño himno mesiánico prelucano. El se inclina más —sin pronunciarse definitivamente— por un texto oracular primitivo.

6. NESTLE-ALAND imprimen en forma poética los v.30-33.

D. LA RESPUESTA DEL ÁNGEL A LA OBJECIÓN DE MARÍA (Lc 1,35-37)

El carácter poético del segundo parlamento angélico a María es más problemático.

Generalmente se considera prosa la pregunta de María (Lc 1,34), salvo en el caso de DRURY que la cuenta entre los pasajes métricos [20]. Pero incluso en la respuesta del ángel no todos ven composición poética en todo.

1. AYTOUN [21] obtiene con la retraducción de los dos primeros esticos del v.35 un *dístico tetramétrico* perfecto.

El estico 35[c] (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ), tanto en su retraducción como en la que ofrece DELITZSCH, le sale un *pentámetro,* pero sin la cesura que estima de rigor en este metro. Por esta razón lo excluye como «a later addition - an explanatory theological gloss».

El versículo 36, retraducido, le da *cuatro versos trimétricos.* (El cambio de metro con relación al v.35[a-b] se debería a diferencia de contenido.)

Por último, la cita del 37 es, para él, naturalmente prosa: «an illustrative quotation appended to the angel's speech after its translation into greek» [22].

2. SAHLIN [23], por el contrario, obtiene para el versículo 35 *tres versos tetramétricos,* suprimiendo en 35[c] υἱὸς Θεοῦ, que por razones teológicas considera extraño a la mentali-

[18] LUCIEN LEGRAND, *L'Annonce à Marie* (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Evangile (Paris, du Cerf, 1981) p.170ss.

[19] F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel.* Ihre Geschichte im frühen Christentum. FRLANT, 83 (Göttingen, Vandenhoeck, 1963).

[20] Obra citada en la nota 13 p.187s.

[21] *The ten lucan Hymns...* p.279-280.

[22] Véase el texto hebreo, que propone, en *Anexo 2,* p.286.

[23] *Der Messias...* p.139s.

dad del Proto-Lucas, contrario a reconocer en Jesús filiación divina alguna con anterioridad al Bautismo.

Con el 36 consigue *dos hexámetros*. Y el 37 se convierte, retraducido por él, en un *tetrámetro* pasable.

3. TORREY [24] da también como pieza poética en hebreo el conjunto de los v.35-37.

4. NESTLE-ALAND sólo imprimen en forma métrica el v.35.

E. LAS ALABANZAS DE ISABEL A MARÍA (Lc 1,42-45)

Aquí es mayor la coincidencia de los autores en asignar al pasaje carácter poético.

1. Ya lo incluía entre los cánticos de la Infancia WARFIELD [25], que, en cambio, suprimía el Gloria.

2. PLUMMER escribía en la quinta edición de su *Comentario* [26]; «It seems to have the characteristics of hebrew poetry in a marked degree, if not in so full a manner as the Magnificat, Benedictus and Nunc Dimittis. It consist of two strophes of four lines each».

3. TORREY en su citado artículo [27] incluye estos versículos entre los claros pasajes poéticos de Lucas 1-2.

4. Lo mismo hace DRURY [28].

5. LAGRANGE [29] cita con simpatía las opiniones de Plummer y de Grimme, aunque sin tomar definitivamente postura, porque se inclina por un sustrato arameo, no hebreo.

6. AYTOUN [30] obtiene con su retraducción *dos dísticos trimétricos* para los versículos 42-43 y otros *dos dísticos tetramétricos* para los versículos 44-45, con la única supresión de

[24] *Outcroppings*... p.297.

[25] B. WARFIELD, *Messianics Psalms of the New Testament*, en «The Expositor» serie 3, vol.2 (1885) 301-309; 321-327.

[26] ALFRED PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Eddinburgh, Clark, [5]1922) p.27.

[27] *Outcroppings*... p.298.

[28] *Tradition and Design*... p.187s.

[29] *Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1921) p.42.

[30] *The ten lucan Hymns*... p.281.

ἰδοὺ γὰρ en el v.44, que bien pudiera ser añadidura redaccional del traductor griego [31].

7. Sahlin [32], sin necesidad de ninguna alteración, consigue tres versos de pie quebrado (con 3 + 2 acentos), uno con cuatro acentos (2 + 2) y el último con seis (2 + 2 + 2). Sólo aquí sugiere Sahlin, para igualar los dos últimos versos (a cuatro acentos), considerar añadidura lucana παρὰ Κυρίου [33].

8. Por su parte, Grimme [34] pensaba ya en 1911 que las palabras de Isabel a María en la Visitación eran originalmente un himno hebreo, al estilo de las ᾠδαὶ πνευματικαί de las que habla San Pablo en Ef 5,19. Su retraducción [35] le daba una única estrofa con tres versos de dos esticos, con cuatro acentos en cada estico.

9. El carácter poético de este parlamento de Isabel es evidente, con independencia de que se acepte o no el original hebreo. McHugh ha llegado a suponer que se trata de un himno a María pre-lucano: Lucas lo habría puesto en boca de la Madre del Bautista.

Brown piensa también en un himno a María; pero lo ve tan lleno de lucanismos y tan en consonancia con Lucas 11,27s, que se empeña en considerarlo obra del propio Lucas [37].

10. Extrañamente Nestle-Aland sólo imprimen en forma métrica el versículo 42.

* * *

En conclusión:

La opinión de todos estos autores, al afirmar la existencia de composiciones poéticas en el relato de ambos anuncios previos de Lucas 1, favorece en gran manera la postura de quienes sostenemos la pertenencia de las piezas mayores (Magníficat, Benedictus, Gloria y Nunc dimittis)

[31] Véase el texto reconstruido por Aytoun en *Anexo 2*, p.286.
[32] *Der Messias...* p.151.
[33] El texto retraducido por Sahlin, en *Anexo 2*, p.288.
[34] Hubert Grimme, *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch* (Heidelberg, Winters, 1911) p.141.
[35] Véase más adelante *Anexo 2*, p.289.
[36] John McHugh.
[37] Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.340.

al mismo autor original del relato en prosa, el cual —por lo que se ve— gustaba de hacer hablar en verso a sus personajes y sabía hacerlo en consonancia con los acontecimientos que narraba.

De otra parte, el evidente sabor semita de las expresiones griegas que tan fácilmente se convierten en verso hebreo al retraducirlas con la máxima literalidad, confirma indirectamente la hipótesis de un original hebreo a la base de Lucas 1.

Y hace pensar que su autor no puede haber sido Lucas.

ANEXO 2

RETRADUCCIONES DE LOS ANUNCIOS ANGELICOS PREVIOS DE LUCAS 1 AL HEBREO

Tras la publicación de mi primer volumen *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», del C.S.I.C., 1983), han llegado a mis manos los tres primeros volúmenes de la colección iniciada por JEAN CARMIGNAC, *Traductions hebraïques des Évangiles* (Turnhout, Brépols, 1982), en el primero de los cuales (p.VII-X) elenca hasta 64 traducciones totales o parciales del Nuevo Testamento publicadas, unas 15 inéditas identificadas, y hasta 12 manuscritos sin identificar, amén de unas 20 perdidas. Entre las publicadas contienen nuestros pasajes —o, al menos, algunos de ellos— unas 15 (Petri, Claius, Hutter, Robertson, Jona, Fromann, Caddick, varias ediciones de la *London Society for promoting Christianity amongst the Jews*, Greenfield, Biesentahl, Anónimo, Delitzsch, Salkinson, Ginsburg, Resch). Seis de los 15 manuscritos identificados y 4 entre los no identificados contienen nuestros pasajes.

Ninguna de estas retraducciones —por lo que sabemos— se hizo para demostrar que el hebreo hubiera sido la lengua original de los Evangelios. Pero ante el convencimiento, cada día más extendido, de que Lucas 1-2 traduce un original hebreo, pueden ser utilísimas estas retroversiones.

Lamento no tener a mano este inmenso material, y siento no haber podido ofrecer a los lectores de mi primer volumen mayor abundancia de retraducciones de los cánticos de Lucas 1-2. Por lo que al Magníficat se refiere, tendremos pronto la oportunidad de leer el trabajo que Carmignac prepara para el homenaje que el Consejo Superior

de Investigaciones Científicas ofrecerá al Profesor Alejandro Díez Macho.

Agradezco, por el momento, a la reciente publicación de Jéan Carmignac el haberme permitido incorporar ahora las retraducciones de Jona, Yeates y Greenfield, que no tenía a mano al editar mi primer volumen, y que tampoco he podido utilizar al componer este segundo, porque ya lo tenía en la imprenta cuando llegó a mi poder la mencionada obra.

Al reproducir aquí las retraducciones de estos tres autores, incluyo en el correspondiente pasaje de la Visitación el texto del Magníficat, que no figuraba en el volumen anterior por la razón indicada. En cambio, suprimo el cántico de María en la reproducción del texto hebreo de la Visitación de Resch y Delitzsch, porque figuraban ya en el primer volumen.

A estos cinco textos completos añado los fragmentos aislados de nuestros pasajes que algunos autores (Aytoun, Sahlin, Grimme) retraducen por considerarlos piezas poéticas.

Las reproducciones de todos ellos es fotográfica, y a eso se deben las extrañas diferencias en la tipografía hebraica.

Añado por mi cuenta la numeración de los versículos del evangelio que no figuraban en el original de las retraducciones de Resch y de Aytoun.

Estas son las referencias bibliográficas de los autores de las retraducciones reproducidas a continuación:

1. Giovanni Battista Jona, judío converso, nacido en Safed (Galilea) en 1588 y muerto en Roma el 1668. Compuso su retraducción de los cuatro evangelios antes de 1638, con intención de atraer a la fe cristiana a sus antiguos correligionarios. Sólo el año de su muerte se publicó su obra bajo el título *Quatuor Evangelia Novi Testamenti ex latino in hebraicum sermonem versa* (Romae, Typis S.C. Prop. Fidei, 1668). La reproducción fotográfica ocupa dos volúmenes en la obra de Jean Carmignac, *Traductions hebraïques des Évangiles* (Turnhout, Brépols, 1982): Vol.I: Mt y Mc.—Vol.II: Lc y Jn.—Esta edición de Carmignac reproduce juntas las retraducciones de Jona y de Yeates: en la página de la izquierda la edición romana de Jona (texto hebreo y

Vulgata latina), y en la de la derecha, el manuscrito con la retraducción de Yeates. Carmignac lamenta que la base para la retraducción de Jona haya sido la Vulgata latina; pero se muestra indulgente con los giros misnaicos que emplea, porque el hebreo de los manuscritos del desierto de Judá, contemporáneos de Jesús, se encuentra —según Carmignac— a medio camino entre el bíblico y el misnaico.

2. Thomas Yeates (1768-1839) murió sin ver publicada su retraducción de los cuatro evangelios que tenía terminada en 1805, y que a su muerte pasó al British Musseum, donde figura con la signatura *Hebr. Add. 11,659*. Sigue rigurosamente a Jona, al que corrige en dos aspectos: tratando de suprimir los giros misnaicos, y tomando como base el texto griego *receptus* en lugar de la Vulgata. El texto editado por Carmignac que fotocopio reproduce el mencionado manuscrito del British Musseum.

3. William Greenfield (1799-1831) escribió, en base también al texto griego *receptus, The Four Gospels translated into Hebrew,* que fueron publicados en 1831 en la *Polyglotte* de Samuel Lee por Samuel Bagster y en volumen aparte en doble formato (en 24 y en 32). Se inspiró en un manuscrito prestado por un judío austriaco, Ebenezer Henderson, y usó las correcciones que el Dr. Neumann, profesor de hebreo en Breslau, trabajando sobre notas redactadas por Gesenius, hizo por encargo de la *London Society for promoting Christianity amongst the Jews* a la malísima traducción publicada por dicha Sociedad entre 1813 y 1817. El texto que reproduzco es el de la *Polyglotte* de Samuel Lee, algo amplificado, que fotográficamente edita Jéan Carmignac, *Traductions hebraïques des Évangiles* (Turnhout, Brépols, 1982) vol.1.

4. Alfred Resch publicó en 1897 *Das Kindheitsevangelium.* Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, 10,5). En sus p.203-225 y bajo el título ספר תולדות ישוע המשיח retraduce al hebreo los dos primeros capítulos de Lucas y Mt 1,18-25; 2,1-16.19-23. El texto hebreo completo de esta retraducción se editó por separado en Leipzig, 1899. Es el que reproduzco fotográficamente en las páginas siguientes.

En el pasaje de la *Anunciación a María* suprime en el versículo 31 el encargo hecho por el ángel a la Virgen de imponer el nombre al Niño que le va a nacer, y al final del versículo 35 lo sustituye por el mismo encargo hecho a José en Mt 1,21.

5. FRANZ DELITZSCH, que hizo su primera retraducción del Nuevo Testamento en 1877, retocó el texto de la misma —mejorándolo siempre— en las diez ediciones que publicó en vida. La undécima de 1892 fue profundamente retocada por Gustaf Dalman e Isaac Cohn. Reproduzco la edición *Hebrew New Testament* (London, Loew and Brydone, 1954) que se edita bajo su nombre.

6. R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288, retraduce, por considerarlos piezas poéticas en hebreo: el anuncio de Gabriel a Zacarías (Lc 1,14-17), el doble parlamento del ángel a María (Lc 1,30-33 y 35-37), así como las palabras de Isabel a la Virgen (Lc 1,42-45).

7. HAROLD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945), retraduce, por las mismas razones, los mismos pasajes, aunque añadiendo el segundo parlamento de Gabriel a Zacarías (Lc 1,19-20) y el saludo del ángel a la Virgen (Lc 1,28b).

8. Finalmente, HUBERT GRIMME, en *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch* (Heidelberg, Winters, 1911) p.141, retraduce, considerándolo pieza poética, el parlamento de Isabel a María (Lc 1,42-45).

1. GIOVANNI BATTISTA JONA (1668)

a) *Anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)*

5 בִּימֵי
הוֹרוֹדוֹס מֶלֶךְ יְהוּדָה הָיָה כֹּהֵן
אֶחָד וּשְׁמוֹ זְכַרְיָהוּ מִמִּשְׁמֶרֶת
אֲבִיָּה וְאִשְׁתּוֹ מִבְּנוֹת אַהֲרֹן
6 וּשְׁמָהּ אֱלִישֶׁבַע׃ וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם

צַדִּיקִים לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וַיֵּלְכוּ
בְּכָל־מִצְוֹת וְחֻקּוֹת יְהוָה בְּלִי
7 תְלוּנָּה ׃ וּבֵן אֵין לָהֶם כִּי
אֱלִישֶׁבַע הָיְתָה עֲקָרָה וַיָּבֹאוּ
8 שְׁנֵיהֶם בַּיָּמִים ׃ וַיְהִי כְּכַהֵן
כְּסֵדֶר מִשְׁמַרְתּוֹ לִפְנֵי האלה
9 הָאֱלֹהִים ׃ כְּמִנְהַג הַכְּהֻנָּה יָצָא
לוֹ מֵהַגּוֹרָל לָשׂוּם הַקְּטֹרֶת
10 בְּבֹאוֹ בְּהֵיכַל יְהוָה ׃ וְכָל־רוֹב
הָעָם הָיָה מִתְפַּלֵּל בַּחוּץ
11 בִּשְׁעַת הַקְּטֹרֶת ׃ וְנִרְאָה לוֹ
מַלְאַךְ יְהוָה עוֹמֵד מִימִין מִזְבַּח
12 הַקְּטֹרֶת ׃ וַיִּבָּהֵל זְכַרְיָה
בִּרְאוֹתוֹ וַתִּפֹּל עָלָיו יִרְאָת ׃
13 וַיֹּאמֶר הַמַּלְאָךְ אֵלָיו אַל־
תִּירָאָה זְכַרְיָה כִּי תְחִנָּתְךָ
נִשְׁמָעָה וְאִשְׁתְּךָ אֱלִישֶׁבַע
תֵּלֵד לְךָ בֵּן וְתִקְרָא שְׁמוֹ
14 יוֹחָנָן ׃ וְיִהְיֶה לְךָ שִׂמְחָה וָגִיל
וּבְלֵדָתוֹ

15 וּבְלֵדָתוֹ רַבִּים יִשְׂמָחוּ ׃ כִּי
יִהְיֶה גָדוֹל לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וְיַיִן
וְשֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וּבְרוּחַ ה
הַקֹּדֶשׁ יִמָּלֵא עוֹדֶנּוּ בְּבֶטֶן
16 אִמּוֹ ׃ וְרַבִּים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל
יָשִׁיב אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם ׃
17 וְהוּא יֵלֵךְ לְפָנָיו בְּרוּחַ וּבְכֹחַ

אליהו להשיב לב אבות על־
בנים וחסרי האמונה לתבונת
הצדיקים להכין ליהוה עם
18 תמים׃ ויאמר זכריה למלאך
מאין ארע זאת כי אני זקן
19 ואשתי באה בימים׃ ויען
המלאך ויאמר לו אני גבריאל
המתיצב לפני האלהים
ונשלחתי לדבר אליך ולבשר
20 לך אלה׃ והנה תהיה אלם
ולא תוכל לדבר עד־היום
שיעשו אלה יען לא־האמנת
21 לדברי וימלאו בעתם׃ ויהיו
העם מקוים לזכריה ויתמהו
שהוא מאחר בהיכל׃
22 ובצאתו לא יוכל לדבר
אליהם וידעו כי־ראה חזון
בהיכל והוא קרץ להם ונשאר
23 אלם׃ ויהי כאשר מלאו ימי
24 משמרתו הלך לביתו׃ ואחר
הימים האלה ותהר אלישבע
אשתו

אשתו ותתחבא עצמה בחמשה
25 חדשים לאמור׃ כי כן עשה
יהוה לי בימים שבהם ראה
להסיר חרפתי בין־האנשים׃

b) *Anunciación a María (Lc 1,26-38)*

26 וּבַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי נִשְׁלַח הַמַּלְאָךְ
גַּבְרִיאֵל מֵאֵת־הָאֱלֹהִים לְעִיר
27 מֵהַגָּלִיל וּשְׁמָהּ נְצָרֶת : אֶל־
בְּתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּשְׁמוֹ
יוֹסֵף מִבֵּית דָּוִד וְשֵׁם־הַבְּתוּלָה
28 מִרְיָם : וַיָּבֹא הַמַּלְאָךְ אֵלֶיהָ
וַיֹּאמַר שָׁלוֹם לָךְ מְלֵאַת
חֵן יְהוָה עִמָּךְ מְבוֹרֶכֶת אַתְּ
29 בֵּין־הַנָּשִׁים : וַיְהִי כְּשָׁמְעָהּ
וַתִּבָּהֵל בִּדְבָרוֹ וַתַּחֲשׁוֹב מָה־
30 הִיא הַבְּרָכָה הַזֹּאת : וַיֹּאמֶר
לָהּ הַמַּלְאָךְ אַל־תִּירְאִי מִרְיָם
31 כִּי־מָצָאת חֵן לִפְנֵי יְהוָה : הִנֵּה
תַהֲרִי בְּבֶטֶן וְתֵלְדִי בֵּן וְתִקְרָאִי
32 שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ : זֶה יִהְיֶה גָּדוֹל וּבֶן־
עֶלְיוֹן יִקָּרֵא וְיִתֶּן־לוֹ יְהוָה
אֱלֹהִים כִּסֵּא דָּוִד אָבִיו וְיִמְלוֹךְ
33 בְּבֵית־יַעֲקֹב לְעוֹלָם : וְלֹא יִהְיֶה
34 סוֹף לְמַלְכוּתוֹ : וַתֹּאמֶר מִרְיָם
לַמַּלְאָךְ אֵיךְ־תִּהְיֶה זֹאת כִּי
35 אֵינֶנִּי יוֹדַעַת אִישׁ : וַיַּעַן
הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר לָהּ רוּחַ
הַקּוֹדֶשׁ יָבֹא עָלַיִךְ וְכֹחַ עֶלְיוֹן
יֶאֱצוֹל עָלָיִךְ וְעַל־כֵּן מָה־
שֶׁיִּוָּלֵד מִמֵּךְ קָדוֹשׁ יִקָּרֵא בֶּן־

36 הָאֱלֹהִים ׃ וְהִנֵּה אֱלִישֶׁבַע
מֵרַעְתֵּךְ גַּם־הִיא הָרָה לִזְקוּנֶיהָ
וְהַחֹדֶשׁ הַזֶּה שִׁשִּׁי־לָהּ שֶׁהָיְתָה
37 נִקְרֵאת עֲקָרָה ׃ כִּי לֹא־יִפָּלֵא
38 מֵיהוָה כָּל־דָּבָר ׃ וַתֹּאמֶר
מִרְיָם הִנֵּה שִׁפְחַת יְהוָה יְהִיֶה
לִי כִּדְבָרֶךָ וַיָּסַר הַמַּלְאָךְ
מֵאֶצְלָהּ ׃

c) *Visitación —incluido el Magníficat— (Lc 1,39-56)*

39 וַתָּקָם מִרְיָם בַּיָּמִים
הָהֵם וַתַּעַל אֶל־הֶהָרִים
40 בְּחִפָּזָה בְּעִיר יְהוּדָה ׃ וַתָּבֹא
לְבֵית־זְכַרְיָה וַתְּבָרֵךְ אֶת־
41 אֱלִישֶׁבַע ׃ וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמְעָה
אֱלִישֶׁבַע בִּרְכַּת מִרְיָם וַיִּרְקֹד
הָעוּל בְּבִטְנָהּ וַתִּמָּלֵא אליש
42 אֱלִישֶׁבַע רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ ׃ וַתִּזְעַק
בְּקוֹל גָּדוֹל וַתֹּאמַר בְּרוּכָה
אַתְּ בֵּין־הַנָּשִׁים וּבָרוּךְ פְּרִי
43 בִטְנֵךְ ׃ וּמֵאַיִן־לִי זֹאת לָבֹא
44 אֵם־אֲדוֹנִי אֵלָי ׃ כִּי־הִנֵּה
בִּהְיוֹת קוֹל בִּרְכָּתֵךְ בְּאָזְנַי
וַיִּרְקוֹד הָעוּל בְּגִילָה בְּבִטְנִי ׃
45 וְאַשְׁרֵיךְ שֶׁהֶאֱמַנְתְּ כִּי־יְשֻׁלְּמוּ

הַדְּבָרִים הָאֲמוּרִים לָךְ מֵיהוָה׃

46 וַתֹּאמַר מִרְיָם

מְגַדְּלָה נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה׃

47 וַתָּגֶל רוּחִי בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי׃

48 כִּי פָנָה אֶל־עֲנוּת אֲמָתוֹ כִּי

הִנֵּה מִזֶּה שֶׁכָּל־הַדּוֹרוֹת יֹאמְרוּ

לִי מְאֻשֶּׁרֶת׃

49 כִּי־עָשָׂה לִי גְדוֹלוֹת אֲשֶׁר

הוּא יָכוֹל וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ׃

50 וְחַסְדּוֹ מִדּוֹר לְדוֹר לִירֵאָיו׃

51 עָשָׂה כֹחַ בִּזְרוֹעוֹ וַיָּפֶץ גֵּאִים

בְּמַחְשֶׁבֶת לִבָּם׃

52 וְהוֹרִיד גִּבּוֹרִים מִכִּסְאָם

וַיָּרֶם עֲנָוִים׃

53 לָרְעֵבִים מִלֵּא טוֹבוֹת

וְלַעֲשִׁירִים שִׁלַּח רֵיקִים׃

54 לָקַח יִשְׂרָאֵל נַעֲרוֹ זָכַר

חַסְדּוֹ׃

55 כְּמוֹ־שֶׁדִּבֶּר לַאֲבוֹתֵינוּ

לְאַבְרָהָם וּלְזַרְעוֹ לְעוֹלָם׃

56 וַתֵּשֶׁב מִרְיָם עִמָּהּ כִּשְׁלֹשָׁה

חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב לְבֵיתָהּ׃

2. Thomas Yeates (1805)

a) *Anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)*

בימי הורודוס מלך יהודה
היה כהן אחד ושמו זכריהו ממשמרת אביה ואשתו מבנות
אהרן ושמה אלישבע׃ ויהיו שניהם צדיקים לפני האלהים
וילכו בכל־מצות וחקות יהוה תמימים׃ ובן אין להם כי א
אלישבע היתה עקרה ויבאו שניהם בימים׃ ויהי בכהנו
בסדר משמרתו לפני האלהים׃ כמשפט הכהנה יצא לו גור
גורל להקטיר קטרת בבאו בהיכל יהוה׃ וכל רוב העם היה
מתפלל בחוץ בשעת הקטרת׃ ונראה אליו מלאך יהוה עומד
בימין למזבח הקטרת׃ ויבהל זכריהו בראותו ויתפל עליו
יראה׃ ויאמר אליו המלאך אל־תירא זכריה עתרך כי
נשמע ואשתך אלישבע תלד לך בן ותקרא שמו יוחנן׃ ויהיה
לך שמחה וגיל ורבים ישמחו בלדתו׃ כי יהיה גדול לפני י
יהוה ויין ושכר לא ישתה וברוח הקדוש ימלא עודנו בבטן
אמו׃ ורבים מבני ישראל ישיב אל־יהוה אלהיהם׃ והוא
ילך לפניו ברוח ובכח אליהו להשיב לב אבות על־הבנים
והסוררים לחכמת הצדיקים להכין עם תמים ליהוה׃ וי
ויאמר זכריה אל־המלאך מאין אדע זאת כי אני זקן ואשתי
באה בימים׃ ויען המלאך ויאמר לו אני גבריאל המתיצב
לפני האלהים ונשלחתי לדבר אליך ולבשר לך אלה׃
והנה תהיה אלם ולא תוכל לדבר עד־היום אשר יעשה
אלה יען לא האמנת לדברי אשר ימלאו בעתם׃ ויהי
העם מקוים לזכריה ויתמהו אשר הוא מאחר בהיכל׃

ובצאות לא יוכל לדבר אליהם וידעו כי־ראה חזון בה׳
בהיכל והוא קרץ להם ועמד אלם : ויהי כאשר מלאו
ימי משרתו הלך לביתו : ואחר הימים האלה הרה אשתו
אלישבע ותחבא חמשה חדשים לאמור : כי־כן עשה
יהוה לי בימים אשר כם ראה להסיר חרפתו באנשים:

b) *Anunciación a María (Lc 1,26-38)*

ובחדש הששי נשלח המלאך גבריאל מאת־האלהים
אל־עיר הגליל ושמה נצרת; אל־בתולה מארשה לאיש
ושמו יוסף מבית דוד ושם הבתולה מרים ; ויבא
המלאך אליה ויאמר שלום לך מלאת חן יהוה עמך
מברכת את בנשים : ויהי בראות ותבהל כדברו ו
ותחשוב בלבה מה היא זאת הברכה : ויאמר אליה
המלאך אל־תיראי מרים כי מצאת חן לפני יהוה :
והנה תהרי בבטן ותלדי בן ותקרא את־שמו ישוע :
והוא יהיה גדול ובן עליון יקרא ויתן לו יהוה אלהים
את־כסא דוד אביו : וימלוך על־בית יעקב לעולם ולמלכתו
לא יהיה קץ : ותאמר מרים אל־המלאך איך תהיה זאת כי
אני לא ידעתי איש : ויען המלאך ויאמר אליה יבא עליך
רוח הקודש וכח עליון יצלל עליך על־כן הקדש אשר י׳
יולד ממך יקרא בן־האלהים : והנה אלישבע אחותך ג׳
גם־היא הרה בן בזקניה וזה החדש הששי־לה הנקראת

עקרה ׃ כי לא־יפלא מיהוה כל־דבר ׃ ותאמר מרים ה׳
הנה שפחת יהוה יהיה לי כדברך איך הנלאך ממנה ׃

c) *Visitación —incluido Magníficat— (Lc 1,39-56)*

ותקם מרים בימים ההם ותעל אל־ההרי במהירה יר׳
ביהודה ׃ ותבא לבית־זכריה ותברך את־אלישבע ; ויהי
כאשר שמעה אלישבע ברכת מרים וירקוד העול בבטנה
ותמלא אלישבע מרוח הקודש ; ותזעק בקול גדול ותאמר
ברוכה את בנשים וברוך פרי בטנך ׃ ומאין־לי זאת לב׳
לבא אם אדוני אלי ׃ כי הנה בהיות קול ברכתך באזני
וירקוד העול בבטני מגילה ׃ ואשריך אשר האמנת כי י׳
ישלמו הדברים האמורים לך מיהוה ; ותאמר מרים
מגדילה נפשי את־יהוה ; ותגל רוחי באלהי מושיע׳
מושיעי ; כי פנה אל־ענות אמתו כי־הנה מעתה כל
דורות יאמרו לי מאשרת ; כי־עשה לי גדולות הגבור
וקדוש שמו ; וחסדו מדור לדור ליראיו ; עשה כח בזר׳
בזרוע ויפץ גאים במחשות לבבם ; הוריד גבורים כנ
מכסאם וירם את־השפלים ; לרעבים מלא טובות ולעשר
ולעשירים שלח ריקים ; החזיק לישראל עבדו בזכור חסדו ׃
כאשר דבר לאבותינו לאברהם ולזרעו לעולם ; ותשב מרים
עמה כשלשה חדשים ותשב לביתה ;

3. William Greenfield (1831)

a) *Anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)*

5 וַיְהִי בִּימֵי הוֹרוֹדוֹס מֶלֶךְ יְהוּדָה כֹּהֵן אֶחָד · וּשְׁמוֹ
זְכַרְיָהוּ · מִמִּשְׁמֶרֶת אֲבִיָּה · וְאִשְׁתּוֹ מִבְּנוֹת אַהֲרֹן ·
6 וּשְׁמָהּ אֱלִישָׁבַע : וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם צַדִּיקִים לִפְנֵי
אֱלֹהִים · וַיִּתְהַלְּכוּ בְתָמִים בְּכָל־מִצְוֹת וְחֻקֵּי יְהוָֹה :
7 וּבֵן לֹא הָיָה לָהֶם · כִּי אֱלִישָׁבַע עֲקָרָה · וּשְׁנֵיהֶם
8 בָּאוּ בַיָּמִים : וַיְהִי בְּכַהֲנוֹ לִפְנֵי אֱלֹהִים כְּפִי מִשְׁמַרְתּוֹ :
9 וַיְהִי גֹרָלוֹ כְּדֶרֶךְ הַכְּהֻנָּה לְהַקְטִיר קְטֹרֶת בְּבֹאוֹ אֶל
10 הֵיכַל יְהוָֹה : וְכָל־הֲמוֹן הָעָם הָיוּ מִתְפַּלְּלִים בַּחוּץ
11 בְּעֵת הַקְּטֹרֶת : וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְהוָֹה עֹמֵד לִימִין
12 מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת : וַיַּרְא זְכַרְיָהוּ וַיֵּרָגַז · וְאֵימָה נָפְלָה
13 עָלָיו : וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַמַּלְאָךְ · אַל תִּירָא זְכַרְיָהוּ · כִּי
נִשְׁמְעָה תְּפִלָּתֶךָ · וֶאֱלִישֶׁבַע אִשְׁתְּךָ תֵּלֵד לְךָ בֵּן ·
14 וְקָרָאתָ שְׁמוֹ יוֹחָנָן : וְשִׂמְחָה וָגִיל יִהְיֶה־לְּךָ · וְרַבִּים
15 יִשְׂמְחוּ לְהִוָּלְדוֹ : כִּי יִהְיֶה גָדוֹל בְּעֵינֵי יְהוָֹה · וְיַיִן
וְשֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה · וְיִמָּלֵא רוּחַ הַקֹּדֶשׁ בְּעוֹדֶנּוּ בְּבֶטֶן
אִמּוֹ : וְהֵשִׁיב רַבִּים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוָֹה אֱלֹהֵיהֶם :
וְהוּא יִתְהַלֵּךְ לְפָנָיו בְּרוּחַ וּגְבוּרַת אֵלִיָּהוּ · לְהָשִׁיב
לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים · וְהַסּוֹרְרִים לְחָכְמַת הַצַּדִּיקִים ·
16 לְהָכִין עַם נָכוֹן לַיהוָֹה : וַיֹּאמֶר זְכַרְיָהוּ אֶל הַמַּלְאָךְ ·
בַּמָּה אֵדַע זֹאת · כִּי אֲנִי זָקַנְתִּי · וְאִשְׁתִּי בָּאָה בְיָמֶיהָ :
19 וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר אֵלָיו · אָנֹכִי גַבְרִיאֵל הָעֹמֵד לִפְנֵי
אֱלֹהִים · וְשֻׁלַּחְתִּי לְדַבֵּר אֵלֶיךָ וּלְבַשֵּׂר אֹתְךָ אֶת־אֵלֶּה :

20 וְהִנֵּה תְּהִי אִלֵּם · וְלֹא תוּכַל לְדַבֵּר · עַד הַיּוֹם אֲשֶׁר יִהְיוּ
אֵלֶּה · יַעַן לֹא הֶאֱמַנְתָּ לִדְבָרַי אֲשֶׁר יִמָּלְאוּ בְּעִתָּם :
21 וַיְשַׁבֵּר הָעָם אֶל זְכַרְיָהוּ · וַיִּתְמְהוּ עַל הִתְמַהְמְהוֹ
22 בַּהֵיכָל : וּבְצֵאתוֹ לֹא יָכֹל לְדַבֵּר אֲלֵיהֶם · וַיֵּדְעוּ כִּי
מַרְאֶה רָאָה בַּהֵיכָל · וַיִּרְמֹז לָהֶם וְהוּא נֶאֱלָם :
23 וַיְהִי בִּמְלֹאת יְמֵי עֲבֹדָתוֹ · וַיֵּלֶךְ אֶל בֵּיתוֹ : וַתַּהַר
24 אֱלִישֶׁבַע אִשְׁתּוֹ אַחֲרֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה · וַתִּתְחַבֵּא
25 חֲמִשָּׁה חֳדָשִׁים לֵאמֹר : אָכֵן כָּכָה עָשָׂה לִי יְהוָֹה
בַּיָּמִים אֲשֶׁר רָאָה בִּי · לְהָסִיר אֶת־חֶרְפָּתִי מִקֶּרֶב
אֲנָשִׁים :

b) *Anunciación a María (Lc 1,26-38)*

26 וּבַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי הַמַּלְאָךְ גַּבְרִיאֵל שֻׁלַּח
27 מֵאֵת אֱלֹהִים אֶל עִיר הַגָּלִיל וּשְׁמָהּ נָצְרֶת : אֶל
עַלְמָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ · וּשְׁמוֹ יוֹסֵף מִבֵּית דָּוִד ·
28 וְשֵׁם הָעַלְמָה מִרְיָם : וַיָּבֹא אֵלֶיהָ הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמַר ·
שָׁלוֹם לָךְ אֵשֶׁת חֵן · יְהוָֹה עִמָּךְ · בְּרוּכָה אַתְּ
29 בַּנָּשִׁים : וַתֵּרֶא וַתִּרְגַּז עַל דְּבָרוֹ · וַתֹּאמֶר בְּלִבָּהּ ·
30 מָה הַבְּרָכָה הַזֹּאת : וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ הַמַּלְאָךְ · אַל
31 תִּירְאִי מִרְיָם · כִּי מָצָאת חֵן בְּעֵינֵי אֱלֹהִים : וְהִנֵּה
32 הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן · וְקָרָאת שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ : וְהוּא יִהְיֶה
גָּדוֹל · וּבֶן־עֶלְיוֹן יִקָּרֵא לוֹ · וְנָתַן לוֹ יְהוָֹה אֱלֹהִים אֶת־
33 כִּסֵּא דָּוִד אָבִיו : וּמָלַךְ עַל בֵּית יַעֲקֹב לְעוֹלָם ·

וּלְמַלְכוּתוֹ אֵין קֵץ׃ וַתֹּאמֶר מִרְיָם אֶל־הַמַּלְאָךְ 34
אֵיכָה תִּהְיֶה זֹּאת וְאָנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי אִישׁ׃ וַיַּעַן 35
הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ רוּחַ הַקֹּדֶשׁ יָבֹא עָלַיִךְ
וּגְבוּרַת עֶלְיוֹן תְּסֹכֵךְ עָלָיִךְ וְעַל־כֵּן הַקָּדוֹשׁ אֲשֶׁר
יִוָּלֵד מִמֵּךְ בֶּן־הָאֱלֹהִים יִקָּרֵא לוֹ׃ וְהִנֵּה אֱלִישֶׁבַע 36
מוֹדַעְתֵּךְ הָרָה גַם הִיא בֵּן בְּזִקְנָתָהּ וְזֶה הַחֹדֶשׁ
הַשִּׁשִּׁי לָהּ אֲשֶׁר נִקְרְאָה עֲקָרָה׃ כִּי לֹא יִבָּצֵר כָּל־ 37
דָּבָר מֵאֵת הָאֱלֹהִים׃ וַתֹּאמֶר מִרְיָם הִנֵּה שִׁפְחַת 38
יְהוָֹה יְהִי לִי כִּדְבָרֶךָ וַיֵּלֶךְ הַמַּלְאָךְ מֵאִתָּהּ׃

c) *Visitación —incluido Magníficat— (Lc 1,39-56)*

39 וַתָּקָם מִרְיָם בַּיָּמִים הָאֵלֶּה וַתֵּלֶךְ מְהֵרָה הָהָרָה
40 אֶל־עִיר יְהוּדָה׃ וַתָּבֹא אֶל־בֵּית זְכַרְיָהוּ וַתִּשְׁאַל
41 לֶאֱלִישֶׁבַע לְשָׁלוֹם׃ וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֱלִישֶׁבַע אֶת־
שְׁאֵלַת שְׁלוֹם מִרְיָם וַיְפַזֵּז הָעוֹלֵל בְּבִטְנָהּ וַתִּמָּלֵא
42 אֱלִישֶׁבַע רוּחַ הַקֹּדֶשׁ׃ וַתִּקְרָא בְּקוֹל גָּדוֹל וַתֹּאמַר
43 בְּרוּכָה אַתְּ בַּנָּשִׁים וּבָרוּךְ פְּרִי בִטְנֵךְ׃ וּמֵאַיִן לִי
44 זֹאת לָבוֹא אֵלַי אֵם אֲדֹנִי׃ כִּי הִנֵּה בִּהְיוֹת קוֹל
שְׁאֵלָתֵךְ לְשָׁלוֹם בְּאָזְנַי וַיְפַזֵּז הָעוֹלֵל בְּבִטְנִי מִגִּילָה׃
45 וְאַשְׁרֵי הַמַּאֲמֶנֶת כִּי יִמָּלְאוּ דְבָרִים אֲשֶׁר נֶאֶמְרוּ
46 אֵלֶיהָ עַל־פִּי יְהוָֹה׃ וַתֹּאמֶר מִרְיָם גַּדְּלָה נַפְשִׁי
47 אֶת־יְהוָֹה׃ וַתָּגֶל רוּחִי בֵּאלֹהִים מוֹשִׁיעִי׃ כִּי הִבִּיט
48 אֶל־עֳנִי שִׁפְחָתוֹ כִּי הִנֵּה מֵעַתָּה יְאַשְּׁרוּנִי כָּל־
49 הַדּוֹרוֹת׃ כִּי גְדֹלוֹת עָשָׂה לִי הַגִּבּוֹר וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ׃

וְחַסְדּוֹ עַל־יְרֵאָיו לְדוֹר דּוֹרִים׃ גְּבוּרוֹת עָשָׂה בִזְרֹעוֹ ·
פִּזַּר גֵּאִים בִּמְזִמּוֹת לִבָּם׃ הוֹרִיד גִּבּוֹרִים מִכִּסְאוֹת ·
וּשְׁפָלִים הֵרִים׃ הִשְׂבִּיעַ רְעֵבִים טוֹבוֹת · וְאֶת־
עֲשִׁירִים שִׁלַּח רֵיקָם׃ הֶחֱזִיק בְּיִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ לִזְכֹּר
חַסְדּוֹ׃ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לַאֲבוֹתֵינוּ · לְאַבְרָהָם וּלְזַרְעוֹ עַד
עוֹלָם׃ וַתֵּשֶׁב עִמָּהּ מִרְיָם כִּשְׁלֹשֶׁת חֳדָשִׁים ·
וַתָּשָׁב אֶל בֵּיתָהּ׃

4. Alfred Resch (1897)

a) *Anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)*

5. וַיְהִי בִּימֵי הוֹרְדוֹס מֶלֶךְ
אֶרֶץ יְהוּדָה כֹּהֵן אֶחָד
וּשְׁמוֹ זְכַרְיָה מִמִּשְׁמֶרֶת
אֲבִיָּה וְלוֹ אִשָּׁה מִבְּנוֹת
אַהֲרוֹן וּשְׁמָהּ אֱלִישָׁבַע׃

6. וּשְׁנֵיהֶם הָיוּ צַדִּיקִים לִפְנֵי
הָאֱלֹהִים וְהֹלְכִים תְּמִימִים
בְּכָל־מִצְוֺת יְהוָֹה
וּבְחֻקּוֹתָיו׃

7. וְלָהֶם אֵין יָלֶד כִּי אֱלִישֶׁבַע
עֲקָרָה וּשְׁנֵיהֶם בָּאוּ בַּיָּמִים׃

8. וַיְהִי בְכַהֲנוֹ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
בְּמַחְלֹקֶת מִשְׁמַרְתּוֹ׃

9. לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לְפִי גוֹרָלוֹ
כְּמִשְׁפַּט עֲבוֹדַת הַכֹּהֲנִים
וַיָּבֹא אֶל־הֵיכַל יְהוָֹה׃

10. וְכָל־קְהַל הָעָם מִתְפַּלְלִים
בַּחוּץ בְּעֵת הַקְּטֹרֶת׃

11. וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְהוָֹה
עֹמֵד לִימִין מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת׃

12. וַיַּרְא זְכַרְיָה וַיִּבָּהֵל וְאֵימָה
נָפְלָה עָלָיו׃

13. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַמַּלְאָךְ אַל־
תִּירָא זְכַרְיָהוּ כִּי נִשְׁמְעָה
תְּפִלָּתֶךָ וֶאֱלִישֶׁבַע אִשְׁתְּךָ
תֵּלֶד לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ
יוֹחָנָן׃

14. וְהָיָה לְךָ לְשִׂמְחָה וּלְשָׂשׂוֹן
וְרַבִּים יִשְׂמְחוּ בְּהִוָּלְדוֹ׃

15. כִּי גָדוֹל יִהְיֶה לִפְנֵי יְהוָֹה
וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְרוּחַ
הַקֹּדֶשׁ יִמָּלֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ׃

16. וְרַבִּים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל יָשִׁיב
אֶל־יְהוָֹה אֱלֹהֵיהֶם׃

17. וְהוּא יֵלֵךְ לְפָנָיו בְּרוּחַ אֵלִיָּהוּ
וּבִגְבוּרָתוֹ לְהָשִׁיב אָבוֹת
אֶל־בָּנִים וְאֶת הָרְשָׁעִים
בִּתְבוּנַת הַצַּדִּיקִים לְכוֹנֵן
לַיהוָֹה עַם נָכוֹן׃

18. וַיֹּאמֶר זְכַרְיָה אֶל־הַמַּלְאָךְ
בַּמָּה אֵדַע זֹאת כִּי אֲנִי
זָקַנְתִּי וְאִשְׁתִּי בָּאָה בַּיָּמִים׃

19. וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר אֵלָיו
אֲנִי גַבְרִיאֵל הָעֹמֵד לִפְנֵי
הָאֱלֹהִים וְשָׁלוּחַ אָנֹכִי
לְדַבֵּר אֵלֶיךָ וּלְבַשֶּׂרְךָ אֶת־
זֹאת׃

20. וְהִנְּךָ נֶאֱלָם וְלֹא תוּכַל
לְדַבֵּר עַד־הַיּוֹם אֲשֶׁר תִּהְיֶה
זֹאת תַּחַת אֲשֶׁר לֹא
הֶאֱמַנְתְּ בִּדְבָרַי אֲשֶׁר יִמָּלְאוּ
בְעִתָּם׃

21. וְהָעָם מְחַכֶּה לִזְכַרְיָה
וַיִּתְמְהוּ כִּי הִתְמַהְמַהּ
בַּהֵיכָל׃

22. וַיְהִי בְּצֵאתוֹ לֹא יָכֹל לְדַבֵּר
אֲלֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי מַרְאֶה
רָאָה בַּהֵיכָל וַיִּרְמֹז לָהֶם
וְעוֹדֶנּוּ נֶאֱלָם׃

23. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מָלְאוּ יְמֵי
עֲבֹדָתוֹ וַיֵּלֶךְ־לוֹ אֶל־בֵּיתוֹ׃

24. וַיְהִי מִקֵּץ הַיָּמִים הָאֵלֶּה
וַתַּהַר אֱלִישֶׁבַע אִשְׁתּוֹ
וַתִּתְחַבֵּא חֲמִשָּׁה חֳדָשִׁים
וַתֹּאמַר׃

25. כֹּכָה עָשָׂה לִי יְהוָֹה בַּיָּמִים
אֲשֶׁר פְּקָדַנִי וְאָסַף אֶת־
חֶרְפָּתִי לְעֵינֵי בְּנֵי אָדָם׃

b) *Anunciación a María (Lc 1,26-38)*

26. וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי וַיִּשָּׁלַח
הַמַּלְאָךְ גַּבְרִיאֵל מֵאֵת
הָאֱלֹהִים גָּלִילָה אֶל־עִיר
אֲשֶׁר שְׁמָהּ נְצָרֶת׃

27. אֶל־בְּתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ
אֲשֶׁר שְׁמוֹ יוֹסֵף וְשֵׁם
הַבְּתוּלָה מִרְיָם וְיוֹסֵף
וּמִרְיָם אֲשֶׁר מְאֹרָשָׂה לוֹ
שְׁנֵיהֶם הָיוּ מִבֵּית דָּוִד׃

28. וַיָּבוֹא מַלְאָךְ אֵלֶיהָ הַבַּיְתָה
וַיְבַשֵּׂר אֹתָהּ לֵאמֹר שָׁלוֹם
לָךְ חֲסִידָה יְהוָֹה עִמָּךְ׃

29. וְהִיא נִבְהֲלָה לִדְבָרוֹ
וַתֹּאמֶר בִּלְבָבָהּ מָה הַבְּרָכָה
הַזֹּאת׃

30. וַיֹּאמֶר לָהּ הַמַּלְאָךְ אַל־
תִּירְאִי מִרְיָם כִּי מָצָאת חֵן
לִפְנֵי הָאָדוֹן׃

31. וְהִנָּךְ הָרָה לִדְבָרִי וְיֹלַדְתְּ
בֵּן׃

32. וְהוּא גָּדוֹל יִהְיֶה וּבֶן־עֶלְיוֹן
יִקָּרֵא וַיהוָֹה אֱלֹהִים יִתֶּן־
לוֹ אֶת־כִּסֵּא דָּוִד אָבִיו׃

33. וּמָלַךְ עַל־בֵּית יַעֲקֹב עַד־
עוֹלָם וּלְמַלְכוּתוֹ אֵין קֵץ׃

34. וַתֹּאמֶר מִרְיָם אֶל־הַמַּלְאָךְ
אֵיךְ יִהְיֶה הַדָּבָר הַזֶּה כִּי אֲנִי
מֵעוֹלָם אִישׁ לֹא יָדָעְתִּי׃

35. וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ
רוּחַ הַקֹּדֶשׁ תָּבוֹא עָלַיִךְ
וּגְבוּרַת עֶלְיוֹן תַּשְׂכִּן עָלָיִךְ
עַל־כֵּן גַּם לַקָּדוֹשׁ הַיִּלּוֹד
יִקָּרֵא בֶּן־אֱלֹהִים׃

(1) וְקָרָאת אֶת־שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ כִּי
הוּא יוֹשִׁיעַ אֶת־עַמּוֹ
מֵחַטֹּאתֵיהֶם׃

36. וְהִנֵּה אֱלִישֶׁבַע קְרוֹבָתֵךְ
אֲשֶׁר קְרָאוּ־לָהּ עֲקָרָה גַּם־
הִיא הָרָה לָלֶדֶת בֵּן בְּזִקְנָתָהּ
וְזֶה־לָּהּ הַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי׃

37. כִּי לֹא יִפָּלֵא מֵאֱלֹהִים כָּל־
דָּבָר׃

38. וַתֹּאמֶר מִרְיָם הִנְנִי אֲמַת
יְהוָֹה יְהִי לִי כִּדְבָרֶךָ וַיֵּלֶךְ
מֵאִתָּהּ הַמַּלְאָךְ׃

c) *Visitación (Lc 1,39-45)*

39. וַתָּקָם מִרְיָם בַּיָּמִים הָהֵם
וַתֵּלֶךְ הָהָרָה בְּחִפָּזוֹן אֶל־
עִיר יְהוּדָה׃

40. וַתָּבֹא בֵּית זְכַרְיָה וַתֹּאמֶר
אֶל־אֱלִישָׁבַע שָׁלוֹם לָךְ׃

41. וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֱלִישָׁבַע אֶת־
בִּרְכַּת מִרְיָם וַיִּרְקַד הַיֶּלֶד
בְּקִרְבָּהּ וַתִּמָּלֵא אֱלִישָׁבַע
רוּחַ הַקֹּדֶשׁ׃

42. וַתִּקְרָא בְקוֹל גָּדוֹל וַתֹּאמַר
בְּרוּכָה אַתְּ מִנָּשִׁים וּבָרוּךְ
פְּרִי בִטְנֵךְ׃

43. וּמֵאַיִן־לִי זֹאת כִּי־אֵם אֲדֹנִי
בָּאָה אֵלָי׃

44. כִּי קוֹל בִּרְכָתֵךְ בָּא בְאָזְנַי
וְהִנֵּה רָקַד בְּשִׂמְחָה הַיֶּלֶד
בְּקִרְבִּי׃

45. וְאַשְׁרֵי הַמַּאֲמִינָה כִּי הִמָּלֵא
תִמָּלֵא אֲשֶׁר דֻּבַּר־לָהּ מֵאֵת
יְהוָֹה׃

Sigue el texto del Magníficat que reprodujimos en *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.322, y concluye el relato:

56. וַתֵּשֶׁב מִרְיָם שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים
אֶת־אֱלִישָׁבַע וַתָּשָׁב אֶל־
בֵּיתָהּ׃

5. Franz Delitzsch (1954)

a) *Anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)*

כֹּהֵן הָיָה בִּימֵי הוֹרְדוֹס מֶלֶךְ יְהוּדָה זְכַרְיָה שְׁמוֹ 5
מִמִּשְׁמֶרֶת אֲבִיָּה וְלוֹ אִשָּׁה מִבְּנוֹת אַהֲרֹן וּשְׁמָהּ אֱלִישָׁבַע׃
וּשְׁנֵיהֶם הָיוּ צַדִּיקִים לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וְהֹלְכֵי תֹם בְּכָל־ 6
מִצְוֹת יְיָ וּבְחֻקֹּתָיו׃ וְלֹא־הָיָה לָהֶם יֶלֶד כִּי אֱלִישֶׁבַע 7
עֲקָרָה וּשְׁנֵיהֶם בָּאוּ בַּיָּמִים׃ וַיְהִי הַיּוֹם וַיְכַהֵן לִפְנֵי 8
אֱלֹהִים בְּסֵדֶר מִשְׁמַרְתּוֹ׃ וּכְמִשְׁפַּט עֲבֹדַת הַכֹּהֲנִים 9
יָצָא גוֹרָלוֹ לְהַקְטִיר קְטֹרֶת וַיָּבֹא אֶל־הֵיכַל יְיָ׃ וְכָל־ 10
קְהַל הָעָם הָיוּ מִתְפַּלְלִים בַּחוּץ בְּעֵת הַקְּטֹרֶת׃ וַיֵּרָא 11
אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ עֹמֵד לִימִין מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת׃ וַיִּבָּהֵל זְכַרְיָה 12
בִּרְאוֹתוֹ אֹתוֹ וְאֵימָה נָפְלָה עָלָיו׃ וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַמַּלְאָךְ 13
אַל־תִּירָא זְכַרְיָהוּ כִּי נִשְׁמְעָה תְּפִלָּתֶךָ וֶאֱלִישֶׁבַע אִשְׁתְּךָ
תֵּלֵד לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ יוֹחָנָן׃ וְהָיָה־לְךָ לְשִׂמְחָה וָגִיל 14
וְרַבִּים יִשְׂמְחוּ בְּהִוָּלְדוֹ׃ כִּי־גָדוֹל יִהְיֶה לִפְנֵי יְיָ וְיַיִן וְשֵׁכָר 15
לֹא יִשְׁתֶּה וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ יִמָּלֵא בְּעוֹדֶנּוּ בְּבֶטֶן אִמּוֹ׃ וְרַבִּים 16

17 מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל יָשִׁיב אֶל־יְיָ אֱלֹהֵיהֶם׃ וְהוּא יֵלֵךְ לְפָנָיו
בְּרוּחַ אֵלִיָּהוּ וּבִגְבוּרָתוֹ לְהָשִׁיב אֶת־לֵב אָבוֹת עַל־בָּנִים
וְאֶת הַסּוֹרְרִים לִתְבוּנַת הַצַּדִּיקִים לְהַעֲמִיד לַיְיָ עַם
18 מְתֻקָּן׃ וַיֹּאמֶר זְכַרְיָה אֶל־הַמַּלְאָךְ בַּמָּה אֵדַע זֹאת כִּי־
19 אֲנִי זָקַנְתִּי וְאִשְׁתִּי בָּאָה בַּיָּמִים׃ וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר
אֵלָיו אֲנִי גַּבְרִיאֵל הָעוֹמֵד לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וְשָׁלוּחַ אָנֹכִי
20 לְדַבֵּר אֵלֶיךָ וּלְבַשֶּׂרְךָ אֶת־זֹאת׃ וְהִנֵּה תְּאֻלָּם וְלֹא תוּכַל
לְדַבֵּר עַד־הַיּוֹם אֲשֶׁר תִּהְיֶה זֹּאת תַּחַת כִּי־לֹא הֶאֱמַנְתָּ
21 בִּדְבָרַי אֲשֶׁר יִמָּלְאוּ לְמוֹעֲדָם׃

וְהָעָם הָיָה מְחַכֶּה
22 לִזְכַרְיָה וַיִּתְמְהוּ כִּי־אֵחַר בַּהֵיכָל׃ וַיְהִי בְצֵאתוֹ לֹא יָכֹל
לְדַבֵּר אֲלֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי־מַרְאֶה רָאָה בַּהֵיכָל וַיִּרְמֹז לָהֶם
23 וְעוֹדֶנּוּ נֶאֱלָם׃ וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מָלְאוּ יְמֵי עֲבֹדָתוֹ וַיֵּלֶךְ־לוֹ
24 אֶל־בֵּיתוֹ׃ וַיְהִי אַחֲרֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה וַתַּהַר אֱלִישֶׁבַע
25 אִשְׁתּוֹ וַתִּתְחַבֵּא חֲמִשָּׁה חֳדָשִׁים וַתֹּאמַר׃ כָּכָה עָשָׂה לִי
יְיָ בִּימֵי פָּקְדוֹ אֹתִי לֶאֱסֹף אֶת־חֶרְפָּתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי אָדָם׃

b) *Anunciación a María (Lc 1,26-38)*

26 וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי וַיִּשְׁלַח הַמַּלְאָךְ גַּבְרִיאֵל מֵאֵת
27 הָאֱלֹהִים גָּלִילָה אֶל־עִיר אֲשֶׁר־שְׁמָהּ נְצָרֶת׃ אֶל־בְּתוּלָה
מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר־שְׁמוֹ יוֹסֵף מִבֵּית דָּוִד וְשֵׁם הַבְּתוּלָה
28 מִרְיָם׃ וַיָּבֹא הַמַּלְאָךְ אֵלֶיהָ הַחַדְרָה וַיֹּאמֶר שָׁלוֹם לָךְ
29 אֵשֶׁת־חֵן יְיָ עִמָּךְ (בְּרוּכָה אַתְּ בַּנָּשִׁים)׃ וְהִיא (בִּרְאוֹתָהּ)
נִבְהֲלָה לִדְבָרוֹ וַתֹּאמֶר בְּלִבָּהּ מַה־הִיא הַבְּרָכָה הַזֹּאת׃
30 וַיֹּאמֶר לָהּ הַמַּלְאָךְ אַל־תִּירְאִי מִרְיָם כִּי־מָצָאת חֵן לִפְנֵי
31 הָאֱלֹהִים׃ וְהִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן וְקָרָאת אֶת־שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ׃
32 וְהוּא גָּדוֹל יִהְיֶה וּבֶן־עֶלְיוֹן יִקָּרֵא וַיְיָ אֱלֹהִים יִתֶּן־לוֹ אֶת־
33 כִּסֵּא דָּוִד אָבִיו׃ וְעַל־בֵּית יַעֲקֹב יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד
34 וּלְמַלְכוּתוֹ אֵין קֵץ׃ וַתֹּאמֶר מִרְיָם אֶל־הַמַּלְאָךְ אֵיךְ
35 תִּהְיֶה זֹּאת וַאֲנִי אֵינֶנִּי יֹדַעַת אִישׁ׃ וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ
וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ רוּחַ הַקֹּדֶשׁ תָּבוֹא עָלַיִךְ וּגְבוּרַת עֶלְיוֹן
תָּצֵל עָלָיִךְ עַל־כֵּן גַּם־לַקָּדוֹשׁ הַיִּלּוֹד יִקָּרֵא בֶן־אֱלֹהִים׃
36 וְהִנֵּה אֱלִישֶׁבַע קְרוֹבָתֵךְ אֲשֶׁר קֹרָא־לָהּ עֲקָרָה גַּם־הִיא
37 הָרְתָה בֵּן בְּזִקְנָתָהּ וְזֶה־לָּהּ הַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי׃ כִּי לֹא־יִפָּלֵא
38 מֵאֱלֹהִים כָּל־דָּבָר׃ וַתֹּאמֶר מִרְיָם הִנְנִי שִׁפְחַת יְיָ יְהִי־
לִי כִּדְבָרֶךָ וַיֵּצֵא מֵאִתָּהּ הַמַּלְאָךְ׃

c) *Visitación (Lc 1,39-45) y regreso de María a Nazaret (Lc 1,56)*

39 וַתָּקָם מִרְיָם
בַּיָּמִים הָהֵם וַתְּמַהֵר לָלֶכֶת הָהָרָה אֶל־עִיר יְהוּדָה׃
40 וַתָּבֹא בֵּית זְכַרְיָה וַתְּבָרֶךְ אֶת־אֱלִישֶׁבַע׃ וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ
41 אֱלִישֶׁבַע אֶת־בִּרְכַּת מִרְיָם וַיִּרְקֹד הַיֶּלֶד בְּמֵעֶיהָ וַתִּמָּלֵא
42 אֱלִישֶׁבַע רוּחַ הַקֹּדֶשׁ׃ וַתִּקְרָא בְּקוֹל גָּדוֹל וַתֹּאמַר
43 בְּרוּכָה אַתְּ בַּנָּשִׁים וּבָרוּךְ פְּרִי בִטְנֵךְ׃ וּמֵאַיִן לִי זֹאת
44 אֲשֶׁר־אֵם אֲדֹנִי בָּאָה אֵלָי׃ כִּי קוֹל בִּרְכָתֵךְ בָּא בְאָזְנַי
45 וְהִנֵּה רָקַד בְּשִׂמְחָה הַיֶּלֶד בְּמֵעָי׃ וְאַשְׁרֵי הַמַּאֲמִינָה כִּי
הִמָּלֵא תִמָּלֵא אֲשֶׁר דֻּבַּר־לָהּ מֵאֵת יְיָ׃

Sigue a continuación el canto del Magníficat que reprodujimos en *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia* p.324 y termina con la nota redaccional que refiere el regreso de María a Nazaret.

56 וַתֵּשֶׁב מִרְיָם עִמָּהּ כִּשְׁלֹשָׁה
חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב לְבֵיתָהּ׃

6. R. A. Aytoun, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288, sólo retraduce los pasajes que considera piezas poéticas:

a) *Lucas 1,14-17* (p.277s)

14. וְהָיָה־לְךָ לְשִׂמְחָה וָגִיל
וְרַבִּים יִשְׂמְחוּ בְּהִוָּלְדוֹ׃
15. כִּי גָדוֹל יִהְיֶה לִפְנֵי יהוה׃
וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא־יִשְׁתֶּה
וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ יִמָּלֵא
בְּעוֹדֶנּוּ בְּבֶטֶן אִמּוֹ׃
16. וְרַבִּים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל
יָשִׁיב אֶל־יהוה אֱלֹהֵיהֶם׃
17. וְהוּא יֵלֵךְ לְפָנָיו
בְּרוּחַ אֵלִיָּהוּ וּבִגְבוּרָתוֹ
לְהָשִׁיב לֵב־אָבוֹת עַל־בָּנִים
וְהַסּוֹרְרִים לִתְבוּנַת הַצַּדִּיקִים
לְהַעֲמִיד לַיהוה עַם מְתֻקָּן׃

b) *Lucas 1,30-33* (p.279)

30. אַל־תִּירְאִי מִרְיָם כִּי־חֵן מָצָאתְ | לִפְנֵי אֱלֹהִים
31. וְהִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ־בֵּן | וְקָרָאתְ שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ
32. וְהוּא גָדוֹל יִהְיֶה | וּבֶן עֶלְיוֹן יִקָּרֵא
ויהוה אֱלֹהִים יִתֶּן־לוֹ | כִּסֵּא דָוִד אָבִיו
33. וְעַל בֵּית־יַעֲקֹב יִמְלֹךְ לְעוֹלָם | וּמַלְכוּתוֹ אֵין־קֵץ׃

c) *Lucas 1,35-37* (p.280)

35. רוּחַ הַקֹּדֶשׁ תָּבוֹא עָלַיִךְ
וּגְבוּרַת עֶלְיוֹן תָּצֵל עָלָיִךְ

עַל־כֵּן גַּם־הַיִּלּוֹד קָדוֹשׁ יִקָּרֵא בֶּן־אֱלֹהִים

36. וְהִנֵּה אֱלִישֶׁבַע קְרוֹבָתֵךְ
גַּם־הִיא הָרְתָה־בֵּן בִּזְקֻנָתָהּ
חֶה־לָּהּ הַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי
אֲשֶׁר קֹרְאוּ־לָהּ עֲקָרָה

d) *Lucas 1,42-45* (p.281)

42. בְּרוּכָה אַתְּ בַּנָּשִׁים
וּבָרוּךְ פְּרִי בִטְנֵךְ׃

43. וּמֵאַיִן לִי זֹאת
שֶׁבָּאָה אֵם־אֲדֹנִי אֵלָי׃

44. כִּי־קוֹל בִּרְכָתֵךְ בָּא בְאָזְנָי
תִּרְקֹד בְּשִׂמְחָה הַיֶּלֶד בְּמֵעָי׃

45. וְאַשְׁרֵי הַמַּאֲמִינָה כִּי־הִפָּלֵא תִפָּלֵא
אֲשֶׁר דֻּבַּר־לָהּ מֵאֵת יהוה׃

7. Harold Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945), retraduce a su vez los pasajes que considera poéticos, algunos más que Aytoun:

a) *Lucas 1,13-17* (p.86-87)

(13) אל־תירא זכריהו כי־נשמעה תפלתך
ואשתך אלישבע תלד־בן וקראת את־שמו יוחנן
(14) והיתה־לך שמחה וגיל ורבים בהולדו ישמחו
(15) והוא גודל לפני־יהוה ויין ושכר לא־ישתה
ורוח הקדש ימלא מבטן אמו
(16) ורבים מבני ישראל ישיב אל־יהוה אלהיהם
(17) והוא ילך לפניו ברוח ובגבורה
להשיב לב־אבות על־בנים וסוררים בתבונת צדיקים
להעמיד ליהוה עם מתקן.

b) *Lucas 1,19-20* (p.89)

(19) אנכי גבריאל העומד לפני־האלהים
ונשלחתי לדברך ולבשר הזאת
(20) והנך נאלם ולא־תוכל לדבר
עד־היום אשר־יקום הדבר הזה
תחת־אשר לא־האמנת לדברי והם ימלאו במועדם.

c) *Lucas 1,28b* (p.102)

רני מיהנה יהוה עמך.

d) *Lucas 1,30-33* (p.116)

(30) אל־תיראי מרים כי־מצאת חן לפני האלהים.
(31) והנך הרה וילדת־בן   וקראת את־שמו ישוע
(32) הוא־יגדל ובן־עליון יקרא   ונתן־לו יהוה אלהים
את־כסא דוד אביו   (33) ומלך על־בית יעקב
ולמלכותו אין־קץ.

e) *Lucas 1,35-37* (p.139)

(35) רוח הקדש   תבוא עליך
וגבורת עליון   תשכן עליך
ועל־בן הנוצר   נזיר יקרא
(36) והנה־אלישבע קרובתך   גם־היא הרה בזקנתה
וזה־לה החדש הששי   אשר קרא־לה עקרה
(37) כי־לא מן־האלהים   יפלא כל־דבר.

f) *Lucas 1,42-45* (p.151)

(42) ברוכה את מנשים   וברוך פרי־בטנך
(43) ומאין לי זאת כי־באה   אם־אדני אלי
(44) כי־הנה קול ברכתך   בא באזני
וירקד בשמחה   הילד במעי
(45) ואשרי המאמינה   כי־יקום הנאמר־לה   מאת יהוה.

8. HUBERT GRIMME, *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch* (Heidelberg, Winters, 1911) p.141.

Lc 1,42-45

ברוכה את בנשים   וברוך פרי בטנך
ומה זה לי כי תבוא אם אדוני אלי
הנה כהיות קול ברכתך באזני
וירקד כרנה הילד במעי
ואשרי המאמינה כי יכלה
אשר דבר לה מאת אדני

ANEXO 3

BIBLIOGRAFIA

Ofrezco a continuación la lista de estudios, relacionados particularmente con los diversos capítulos del presente libro, que me ha sido dado consultar.

Quiero advertir varias cosas:

1. Naturalmente, no incluyo todas las obras de carácter general que incidentalmente se ocupan de estos temas: por ejemplo, los *Comentarios* a Lucas, o los clásicos *subsidios filológicos, arqueológicos, geográficos,* etc., que todo investigador bíblico, para cualquier trabajo exegético, debe manejar.

2. Los temas teológicos —como, por ejemplo, la filiación divina de Jesús, su concepción virginal, o la Mariología en general— sólo son tratados aquí desde la pura incidencia exegética del texto lucano. Pienso tratarlos, Dios mediante, con mayor atención y extensión en un volumen aparte. Sobre esos temas, sólo incluyo aquí la bibliografía que más o menos se presenta con referencia a los pasajes bíblicos examinados. Lo mismo ocurre con algunos temas tangenciales —como los géneros literarios, las instituciones sociales y religiosas de Palestina en tiempos de Cristo, etcétera— sobre los cuales ofrezco sólo bibliografía selecta o indicativa.

3. Por lo demás —sin pretensiones pedantes y con el riesgo de descubrir mi posible ignorancia—, aduzco sobre los pasajes del Evangelio lucano de la Infancia de los cuales me ocupo en mi libro, *toda la bibliografía que conozco y he manejado.* Sé que no toda es científica ni de primera calidad. Y en líneas generales —sin ánimo de ofender— procuro indicarlo, para que los que se inician en estos estudios no pierdan el tiempo que he perdido yo. Estoy seguro, por

el contrario, de que más de un trabajo valioso se habrá escapado a mi búsqueda. Agradeceré a los lectores enterados se sirvan comunicármelo, para propio aprovechamiento por mi parte, y para utilidad común, ya que preparo un volumen de bibliografía crítica sobre los Evangelios de la Infancia en los últimos cien años.

4. Finalmente, algunos títulos aparecerán repetidos en diversos capítulos. Se trata de estudios que aportan algo en varios temas. Procuraré indicar las páginas concretas de referencia para cada caso.

Capítulo 1

1. Estudios sobre el género literario bíblico de anuncios

Allard, Michel, *L'Annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'Ancien Testament:* NRT 78 (1956) 730-733.
Audet, J. P., *L'Annonce à Marie:* RB (1956) 346-374.
Gresham Machen, J., *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 25 (1927) 529-586, concretamente p.571.
Humbert, P., *Der biblische Verkündigungsstil,* en «Archiv für Orientforschung» 10 (1955) 77-80.
Kittel, R., *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1924) p.11.
Legrand, Lucien, *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (Paris, du Cerf, 1981) p.89-101: buen estado de la cuestión sobre los géneros de anuncio y de vocación.
Muñoz Iglesias, S., *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382.
Neff, Robert, *The Announcement in Old Testament Birth Stories* (New Haven: Yale, 1969); *The Birth and Election of Isaac in Priestly Tradition:* BR 15 (1970) 5-18; *The Annunciation in the Birth Narrative of Ismael:* BR 17 (1972) 51-60.
Ordon, M., *Zwiastowanie Zachariasowi i Maryi (Lk 1,5-38) na tle starotestamentalnych schematów literackich:* RoczTeolKan 27 (1980) 71-80.

2. Contrarios al género literario de anuncios

A. Feuillet, *Jésus et sa Mère* (Paris, Gabalda, 1974).
Paul Gächter, *Der Verkündigungsbericht (Lk 1,26-38):* ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586, especialmente p.349-354.
Godfrey Graystone, *Virgin of all Virgins. The interpretation of Luke 1,34* (Rome 1968).

PIETRO DE LA MADRE DI DIO, *Gratia plena:* EphCarm 11 (1960) 75-126.

MAX. ZERWICK, *«...quoniam virum non cognosco» (Lc 1,34):* VD 37 (1959) 212-224; 276-288, concretamente p.282-284. Más tarde en su art. *Virginidad de María,* en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963) vol.VI col.1232-1238, se muestra favorable.

3. ESTUDIOS SOBRE EL GÉNERO LITERARIO DE VOCACIÓN

BROUGHTON, P. E., *The call of Jeremiah.* The relation of Dt 18,9-22 to the call of Jeremiah, en «Australian Biblical Review» 6 (1958) 41-46.

DEL OLMO LETE, Gregorio, *La vocación de líder en el Antiguo Testamento. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1973): buena bibliografía sobre el tema en las p.427-451.

ENGNELL, I., *The Call of Isaiah,* en «Uppsala Universitets Arsskrift» (1949) 4ss (no he logrado consultarlo).

HABEL, N., *The Form and Significance of the Call-Narratives:* ZAW 77 (1965) 297-323.

HUBBARD, B. J., *The Matthean Redaction of a primitive Apostolic Commission: An exegesis of Matthew 28,16-20* (Missoula, Scholar's Press, 1974).

KUTSCH, Ernst., *Gideons Berufung und Altarbau Jud 6,11-24:* TLZ 81 (1956) 75-84.

MICHAUD, H., *La vocation du «prophète des Nations» en Maqqēl Shāqēdh,* en *Hommage a W. Vischer* (Montpellier, Causse-Graille-Castelnau, 1960) p.157-164.

MULLINS, T. Y., *New Testament Commission Forms, specialy in Luke-Acts:* JBL 95 (1976) 603-614.

O'FEARGHAIL, F., *The literary Forms of Lk 1,5-25 and 1,26-38,* en «Marianum» 43 (1981) 321-344.

SOARES PRABHU, G. M., *«Rejoice, Favoured One!». Mary in the Annunciation-Story of Luke,* en «Biblehasyam» 3 (1977) 259-277.

STOCK, K., *Die Berufung Marias (Lk 1,26-38),* en «Biblica» 61 (1980) 457-491. Versión italiana *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38,* en «Marianum» 45 (1983) 94-126.

VISCHER, W., *The Vocation of the Prophet to the Nations,* en «Interpretation» 9 (1955) 310-317.

4. MIDRÁŠ Y EVANGELIOS DE LA INFANCIA

a) *Concepto e historia del midráš*

BLOCH, R., art. *Midrash* en *Supplement au Dictionnaire de la Bible,* vol.V col.1279ss.

GUIU M. CAMPS, *Midrás sobre la historia de les plagues,* en *Miscellanea B. Ubach* (Montserrat 1953) 97-114; art. *Midras* en *Enciclopedia de la Biblia,* vol.V (Barcelona, Garriga, 1965) col.129-134.
LE DÉAUT, R., *A propos d'une définition du midrash,* en «Biblica» 50 (1969) 395-413.
GERTNER, M., *Midrasim in the New Testament:* JSS 7 (1962) 267-292.
MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia* (Madrid, Casa de la Biblia, 1968) p.52-60.
WRIGHT, ADDISON G., *The literary genre Midrash:* CBQ 28 (1966) 105-138; 415-457.

b) *Partidarios, en mayor o menor grado, de admitir midráš en los Evangelios de la Infancia*

BOURKE, M. M., *The literary genus of Matthew 1-2:* CBQ 22 (1960) 160-175.
CROSSAN, D. M., *Structure and theologie of Mt 1,18-2,23:* CahJos (1968) 119-135.
DÍEZ MACHO, A., *Historia por paralelos en el Evangelio de la Infancia de Lucas,* en *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.37-49.
DILLON, R., *St. Luke's Infancy Account,* en «The Dunwoodie Review» 1 (1961) 5-37.
GERTNER, M., *Midrasim in the New Testament:* JSS 7 (1962) 267-292.
GRANT, F. C., *Ancien Judaism and the New Testament* (Edinburgh 1960) p.110-112.
KATTENBUSCH, F., *Die Enstehung einer christlichen Theologie:* ZThK 11 (1930) 161-205; *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada,* en «Theologische Studien und Kritiken» 102 (1930) 454-474.— Observaciones a la postura de Kattenbusch en S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, especialmente p.364-368.
LAURENTIN, R., *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p. 93-119.
MCKENZIE, J., en *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1965) p.575.
MUÑOZ IGLESIAS, S., *El evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, concretamente p.364-382; *El Evangelio de la Infancia en S. Mateo:* EB 17 (1958) 243-273, y en *Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica (Paris-Gembloux 1959) vol.II p.121-149; *Midrás y Evangelios de la Infancia:* EE 47 (1972) 331-359; *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia:* EB 37 (1978) 5-28; 213-241, especialmente 222-241.
WINTER, P., *The Proto-Source of Luke 1:* NT 1 (1956) 184-199; *On*

Luke and lucan Sources: ZNW 47 (1956) 217-242; *The main literary Problem of the lucan Infancy Story,* en «Vox Theologica» 28 (1957-58) 117-122; *Lukanische Miszellen:* ZNW 49 (1958) 65-77.—Observaciones contra la postura de Winter, en S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia de Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EB 16 (1957) 329-382, concretamente p.368-382.—Véanse en este mismo volumen las p.37-47.

c) *Contrarios a admitir midrāš en los Evangelios de la Infancia*

Gächter, P., *Die Magierperikope (Mt 1-2):* ZKTh 90 (1968) 257-295, especialmente p.267-281.
Graystone, G., *Virgin of all Virgins. The interpretation of Luke 1,34* (Rome 1968) p.59s.
Leal, J., *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento.* Vol.1 (Madrid, BAC, 1961) p.547-549.
Peretto, E., *Ricerche su Mt 1-2,* en «Marianum» 31 (1969) 140-247.
Perrot, C., *Les récits d'Enfance dans l'Haggada antérieures au II siècle de notre Ere:* RechSR 55 (1967) 481-518.
Wright, A. G., *The literary genre Midrash:* CBQ 28 (1966) 105-138; 417-457, concretamente p.456.

Capítulo 2

1. Sobre la variante del códice Veronense (b)

Allen, *Birth of Christ in the New Testament,* en «The Interpreter» 1 (1905) 116-118.
Brinkmann, B., *Die Jungfrauengeburt und das Lukasevangelium,* en «Biblica» 34 (1953) 327-332.
Headlam, A. C., *The «Protoevangelium» and the virgin Birth,* en «The Guardian», 25 marzo 1903, p.432.
Tischendorff, C., *Novum Testamentum graece.* Editio octava critica major (Lipsiae, Giesecke und Devrient, 1869) I,418.
Vogels, H., *Zur Textsgeschichte von Lk 1,34ff:* ZNW 43 (1950-1951) 256-260.
White, H. J., *On the reading of the Old Latin Codex Veronensis (b) in Luke 1,34-38:* JTS 15 (1913-1914) 600-602.

2. Sobre las variantes de Lc 1,35b

Bover, J. M., *«Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur filius Dei»:* EE 8 (1929) 381-392.
Muñoz Iglesias, S., *Lc 1,35b:* EB 27 (1968) 275-299.

3. Autores que proponen supresiones en el texto

Aytoun, R. A., *The ten lucan hymns of the Nativity in their original language:* JTS 18 (1917) 274-286.
Gächter, P., *Der Verkündigungsbericht Lk 1,26-38:* ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586; *Maria im Erdenleben* (Innsbrück-Wien-München [3]1955) p.38.
Sahlin, H., *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.117.139.141s.143.
Rettig, H. E. M., *Exegetische Analekten:* ThStKrit 11 (1838) 208-210.

4. La famosa interpolación de Lc 1,34ss

a) *Historia de la controversia:*

Craghan, J. F., *Mary, the virginal Wife and the married Virgin.* The problematic of Mary's Vow of Virginity (Rome 1967) 1-7.
Gresham Machen, J., *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 25 (1927) 529-586.
Haugg, D., *Das erste biblische Marienwort.* Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34 (Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1938) p.8-16.

b) *Defienden la interpolación*

Hillmann, Joh., *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht,* en «Jahrbücher für die protestantische Theologie» 17 (1891) 192-261.
Kattenbusch, F., *Das Apostolische Symbol* (Leipzig, Hinrichs, 1900) II,621s y 666-668 (nota 300): propone limitar la interpolación a ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιγνώσκω.
Harnack, A., *Zu Lk 1,34-35:* ZNW 2 (1901) 53-57.
Weinel, H., *Die Auslegung des Apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung:* ZNW 2 (1901) 26-47. Se adhiere a Kattenbusch.
Grill, J., *Untersuchungen über die Enstehung des vierten Evangeliums* (Tübingen, Mohr, 1902) I,330ss.
Pfleiderer, O., *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren* (Berlin [2]1902) I,407 y 693.
Schmiedel, P. W., Art. *Mary* en *Encyclopaedia Biblica. A Dictionary of the Bible* (London, Black, 1902) III,2952-2971.
Usener, H., Art. *Nativity* en *Encyclopaedia Biblica* (London 1902) III,3340-3352, concretamente p.3350; *Geburt und Kindheit Christi:* ZNW 4 (1903) 1-21, especialmente p.16.
Zimmermann, H., *Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2. Ein Versucht der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack:* ThStKrit 76 (1903) 247-290, especialmente p.274 y 281.

SPITTA, F., *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2:* ZNW 7 (1906) 281-317, especialmente p.289: sostiene que la interpolación debe extenderse al v.36.
HÄCKER, *Die Jungfrauen-Geburt und das Neue Testament:* ZWTh 49 (1906) 18-61: como Spitta.
LOISY, A., *Les Evangiles synoptiques* (Paris, Ceffonds, 1907) p.292s.
CLEMEN, K., *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen, Töpelmann, 1909) p.225s: la interpolación debe extenderse hasta el v.38 inclusive.
MONTEFIORE, C. G., *The Synoptic Gospels* (1909) II,351: como Spitta. (No lo mantiene en la segunda edición de 1927, II,368s.)
HOLTZMANN, H. J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Tübingen, Mohr, 1911) I,484.
TAYLOR, V., *The historical Evidence for the virgin Birth* (Oxford, Clarendon, 1920) p.40-87.
BOUSSET, W., *Kyrios Christos* (Göttingen, Vandenhoeck, 1921) p.268.
GOGUEL, M., *Au seuil de l'Evangile* (Paris 1928) p.155.
BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, Vandenhoeck, [2]1931) p.321s.
SAHLIN, H., *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.120ss: lo mismo que Kattenbusch sin citarlo.

c) *Contrarios a la interpolación*

HILGENFELD, A., *Die Geburts-und Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas 1,5-2,52:* ZWTh 44 (1901) 177-235; *Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lukas-Evangelium:* ZWTh 44 (1901) 313-317.
BARDENHEWER, O., *Maria Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1,26-38* (Biblische Studien, X,5) (Freib. in Brisg., Herder, 1905).
GRESHAM MACHEN, J., *The New Testament Account of the Birth of Jesus:* PrincThR 4 (1906) 37-81, especialmente p.55-61; *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PrincThR 25 (1927) 529-586.
DIBELIUS, M., *Jungfrauensohn und Krippenkind,* en «Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften»-Phil.—hist. Klase (1931-32) 4 p.13ss.
GEWIESS, J., *Die Marienfrage Lk 1,34:* BZ 5 (1961) 221-254.
SCHNEIDER, G., *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34):* ThPrQ 119 (1971) 105-116; *Lk 1,34-35 als redaktionelle Einheit:* BZ 15 (1971) 255-259.
ESCUDERO FREIRE, C., *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35* (aportación al estudio de los títulos «Santo» e «Hijo de Dios» en la obra lucana) (Sevilla, Centro de Estudios Teológicos, 1975) p.11-14.
Cf. CRAGHAM y HAUGG obras citadas bajo a).

Capítulo 3

1. Estudios de carácter general sobre el anuncio a Zacarías

Bagatti, B., *Antiche leggende sull'infanzia di S. Giovanni Battista,* en «Euntes Docete» 30 (1977) 260-269.

Baltzer, K., *The meaning of the Temple in the lucan Writings:* HarwThSt 58 (1965) 263-277.

Barb, A.A., *St. Zacharias the prophet and martyr,* en «Journal of the Warburg and Courtald Institute» 11 (1948) 35-67.

Benoit, P., *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1:* NTS 3 (1956-57) 169-194.

Berendt, A., *Studien über Zacharias-apocryphen und Zacharias-Legenden* (Leipzig, Deichert, 1895); *Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias und Johannes Apocryphen,* en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* (Leipzig, Hinrichs, 1904), vol.26 p.1-66; *Über die Bibliotheke der Meterischen und Osra-Olympischen Kloster:* Ibid., p.67-84.

Berger, C., *Die literarische Eigenart von Lk 1,5-38. Zum Sprachstil der Evangelien.* Diss. Jena, 1972.

Billerbeck, P., *Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen:* ZNW 55 (1964) 1-17.

Brown, R. E., *Luke's Method in the Annunciation Narratives of Chapter One,* en *No Famine in the Land* (J. L. McKenzie Volume: Missoula, Scholar's Press, 1975) p.179-194.

Buchsel, F., *Der Geist Gottes in Neuen Testament* (Gütersloh 1926).

Dubois, J. D., *Études sur l'Apocryphe de Zacharie et sur les traditions concernant la mort de Zacharie* (Oxford, D. Phil. Thesis, 1978).

Edersheim, A., *The Temple, its Ministry and Services as they were at the Time of Jesus Christ* (London, Clark, 1959).

Goitia, J., *La noción dinámica de πνεῦμα en los libros sagrados:* EB 15 (1956) 147-185; 341-380; 16 (1957) 115-159; trata especialmente del espíritu en la Infancia de Jesús en las p.341-348.

Heuschen, J., *De Tempeldienst van Zacharias,* en «Revue Ecclésiastique de Liege» 33 (1946) 98-104.

Klaiber, W., *Eine lukanische Fassung des «sola gratia»,* en *Rechtfertigung* (Fesschrift für Ernst Käsemann (Tübingen, Mohr, 1976) 211-228.

O'Fearghail, F., *The literary Forms of Lk 1,5-25 und 1,26-38,* en «Marianum» 43 (1981) 321-344.

Von Baer, H., *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 3 Folge, Heft 3, n.º 39) (Stuttgart, Kohlhammer, 1926): se ocupa del Espíritu Santo en la Infancia en general (p.45-54) y especialmente en la Anunciación (p.124-132).

Wink, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition* (New Testament Monograph Series, 7) (Cambridge, University Press, 1968): se ocupa de Juan Bautista en el evangelio de Lucas en las p.42-86 y concretamente en la Infancia (p.58-86).

2. Textos particulares de Lc 1,5-25

Levesque, E., (artículo póstumo) *Le mot Judée dans le N.T. a-t-il parfois le sens élargé de Palestine?*, en «Vivre et Penser» 3 (1945) 104-111.

Nestle, E., *Why was the father of John the Baptist called Zacharias:* ExpTim 17 (1905) 140.

Stawart, F., *Die Ordnung Abia in Beziehung des wahren Geburtsdatum Jesu*, en «Theologische Quartalschrift» 48 (1866) 201-225.

Nestle, E., *Elisabeth:* ExpTim 20 (1908) 233.

König, E., *Elisabeth:* ExpTim 20 (1908-1909) 185s.

Kauck, H. J., *Thysiasterion-eine Berichtigung:* ZNW 71 (1980) 274-277.

Vicent Cernuda, A., *El paralelismo de γεννῶ y τίκτω en Lc 1-2*, en «Biblica» 55 (1974) 260-264.

Grundmann, W., Art. Μέγας en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV,535-547.

Buzy, D., *Saint Jean-Baptiste, a-t-il été sanctifié dans le sein de sa mère?:* RScPhTh 7 (1913) 680-699.

Sussarellu, B., *De praevia sanctificatione Praecursoris. Quaestio exegetica in Lc 1,15.41.44*, en «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 3 (1952-53) 37-110.

Wildeboer, G., *Luke 1,15*[b], en «Theologische Studien» (1911) 112-114; *Nog eens Lukas I,v.15*[b]*:* Ibid., p.184-188.

Winter, P., *Lukanische Miszellen:* ZNW 49 (1958) 65-77: relación de Lc 1,17 con Ben Sirac 48,10c (Hebreo).

Bostock, D. G., *Jesus as the New Elisha:* ExpTim 92 (1980) 39-41.

Dubois, J. D., *La figure d'Élie dans la perspective lucanienne:* RHPhR 53 (1973) 155-176.

Grasser, E., *Das Problem der Parusiesverzögerung in der synoptischen Evangelien und in die Apostelgeschichte* (BZNW, 22) (Berlin, Töpelmann, 1957).

Grail, A., *Jean le Baptiste et Élie*, en «La Vie Spirituelle» 80 (1949) 598-606.

Swaeles, R., *Jésus, nouvel Elie das Saint Luc:* AssembSeig 69 (1964) 41-66.

Anderson, J., *A new Translation of Luke 1,20:* BibTrans 20 (1969) 21-24.

Kittel, *Arbeiten zur Religionsgeschichte des Vorchristentums* I,3, p.39ss: el número 5 número redondo en el Evangelio.

Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1923-61) t.III p.491; testimonios rabínicos en el mismo sentido.

Winter, P., *Ὅτι recitativum in Lk 1,25.61; 2,23:* ZNW 16 (1955) 261-263.

3. Varios

(escritos sin pretensiones exegéticas, no aportan nada exegéticamente interesante)

King, P., *Elisabeth, Zachary and the Messiah,* en «Bible Today» 1 (1964) 992-997.

Meyer, W., *Zacharias eine Priestergestalt des Alten Bundes,* en «Sanctificatio nostra» 1 (1930) 24-30.

Potin, J., *Zacharie était de race sacerdotale (Lc 1,5-80),* en «Bible et Terre Sainte» 61 (1964) 2-3.

Serra, E. B., *Meditación sobre la aparición del ángel al sacerdote Zacarías en el Templo,* en «Apostolado Sacerdotal» 6 (1949) 71-77.

Rife, J. M., *Critical note,* en «Bibliotheca Sacra» 88 (1931) 220 (sobre Lc 1,15).

Capítulo 4

1. Estudios de carácter general sobre la Anunciación a María

Allard, M., *L'Annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'Ancien Testament:* NRTh 78 (1956) 730-733.

Audet, J. P., *L'Annonce à Marie:* RB 63 (1956) 346-374.

Allo, B., *Le récit de l'Annonciation dans Saint Luc,* en *Deuxième Congrès marial breton tenu a Rennes, 1908* (Rennes, Simon, 1908) tome 1 p.295-313.

Bardenhewer, O., *Maria Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1,26-38* (Biblische Studien, X,5) (Freib. in Brisg., Herder, 1905).

Benoit, P., *L'Annonciation (Lc 1,26-38):* AssembSeig 6 (1965) 40-57. Reeditado en *Exégèse et Théologie,* III (Paris, du Cerf, 1968) p.179-215; y en AssembSeig 8 (1972) 39-50.

Brown, R. E., *Luke's Method in the Annunciation Narrative of chapter One,* en C. F. Talbert, *Perspective on Luke-Acts* (Danville-Edinburgh 1978) p.126-138. Editado también en *No famine in the Land* (J. L. McKenzie Volume: Missoula, Scholar's Press, 1975) p.179-194.

Cantinat, J., *L'Annunciation Lc 1,26-38,* en «Masses Ouvrières» 194 (1963) 19-26.

Crisóstomo de Pamplona, *Interpretatio pericopes annunciationis apud tres magnos theologos franciscanos,* en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967) vol.IV p.163-171: estudia los comentarios de San Buenaventura, Pedro Juan Olivi y San Bernardino de Siena.

De la Potterie, I., *L'annunzio a Maria (Lc 1,26-38),* en «Parola, Spirito e Vita» 6 (1982) 55-73.

Dibelius, M., *Jungfrauensohn und Krippenkind,* en «Sitzungsberichte

der Heidelberg Academie der Wissenschaften» Phil.—hist. Klase (1931-32).

GÄCHTER, P., *Der Verkündigungsbericht Lk 1,26-38:* ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586; *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ:* TS 2 (1941) 145-170; 347-368, especialmente p.147-162: los resultados de este estudio fueron recogidos luego en su obra *Maria im Erdenleben.*

GOTHARD, D., *The Annunciation (Lc 1,26-38),* en «Scripture» 10 (1958) 116-121.

GRESHAM MACHEN, J., *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation:* PincThR 25 (1927) 529-586.

HARRINGTON, W., *The Annunciation,* en «Doctrine and Life» 13 (1963) 306-315.

JELLOUSCHEK, C. J., *Marias Verkündigung in neuer Sicht:* MünchTZ 10 (1959) 102-113.

JONES, A., *The Background of the Annunciation,* en «Scripture» 11 (1959) 65-81.

JOÜON, P., *L'Annonciation (Lc 1,26-38):* NRTh 66 (1939) 793-798.

KLAIBER, W., *Eine lukanische Fassung des «sola gratia»: Beobachtungen zu Lk 1,5-56,* en *Rechtfertigung.* Festschrift für Ernst KÄSEMANN (Tübingen, Mohr, 1976) 211-228.

LANDESDORFER, S., *Bemerkungen zu Lk 1,26-38:* BZ 7 (1909) 30-48.

LEGRAND, L., *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38):* Une apocalypse aux origines de l'Évangile (Paris, du Cerf, 1981).

LYONNET, ST., *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna,* en «La Scuola Cattolica» 82 (1954) 411-446; *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la S. Vierge,* en «Ami du Clergé» 66 (1956) 33-48; *Virginité et Maternité divine d'après le récit de l'Annonciation,* en *Virgo Inmaculata* (Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno 1954) (Romae 1958) vol.XVII p.125-156; *L'Annonciation et la mariologie biblique,* en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern. 1967) vol.IV p.59-72.

MÉDEBIELLE, A., *Annonciation,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 1 (1926) 262-297.

MEYNERT, Roland, *Dieu donne son nom à Jésus. Analyse rethorique de Lc 1,26-56 et de 1 Sam 2,1-10,* en «Biblica» 66 (1985) 39-72.

O'FEARGHAIL, F., *The literary Forms of Lk 1,5-25 and 1,26-38,* en «Marianum» 43 (1981) 321-344.

ORTIZ DE URBINA, I., *Annunciatio a Patribus declarata,* en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967), vol.IV p.129-136: estudia Orígenes, Ambrosio, Efrén, Beda, Antipatro Bostrae (s.V), Hesychius Hierosol. (s.V), Sofronio (s.VII), Andreas Cretensis (s.VII). Himnos siriacos.

PÁRAMO, S. (del), *La Anunciación de la Virgen. Reparos exegéticos y*

doctrinales a una reciente interpretación (la de Audet): EB 16 (1957) 161-185.
POWER, E., *In festo Annunciationis:* VD 5 (1925) 65-74.
PRETE, B., *Il racconto dell'Annunciazione di Luca 1,26-38 nella nuova traduzione della Bibbia a cura della C.E.I.:* en BibOr 15 (1973) 75-88: reproducido en *Storia e Teologia nel vangelo di Luca* (Bologna, Ed. Studio Teologico Domenicano, 1973) p.29-47; *Maria nell'Annunciazione,* en SacDoc 2 (1957) 297-306.
ROETS, A., *Antecedenten van het Boodschapsverhaal in het Oud Testament,* en «Mariale Dagen» 16 (1959) 88-110.
STOCK, K., *Die Berufung Marias (Lk 1,26-38),* en «Biblica» 61 (1980) 457-491. Versión italiana *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38,* en «Marianum» 45 (1983) 94-126.
SOARES PRABHU, G. M., *«Rejoice, Favoured One!» Mary in the Annunciation-Story of Luke,* en «Biblehasyam» 3 (1977) 259-277.
SERRA, A., *L'Annunciazione a Maria (Lc 1,26-38): Un formulario di Alleanza?* en «Parole di Vita» 25 (1980) 163-209.
SUSKI, A., *W kwestii integralnosci opisu zwiastowania (Lk 1,26-38):* CollTheol 48 (1978) 31-42.
TUYA, M., *En el relato de la Anunciación (Lc 1,26-38) ¿está expresada la divinidad del Mesías?:* CT 82 (1955) 383-420.
VAGANAY, L., Art. *Annonciation* en la Enciclopedia *Catholicisme* (Paris, Letouzey et Ané, 1948) col.602-604.
VITTI, A., *De Beatae Virginis Annunciatione juxta Evangelia apocrypha:* VD 3 (1923) 67-74.

2. TEXTOS PARTICULARES DE LC 1,26-38

MALGORN, J. L., *L'ange de l'Annonciation,* en *Deuxième Congrès marial breton tenu à Rennes, 1908* (Rennes, Simon, 1908) t.1 p.345-359.

AVI-YONA, M., *L'Inscription «Nazareth» à Césarée,* en «Bible et Terre Sainte» 61 (1964) 2-5.
CONTI, M., *Nuove scoperte a Nazaret:* BibOr 4 (1962) 17-19.
BLINZLER, J., *Zum Problem der Brüder des Herrn:* TrierTZ 67 (1958) 129-145.
CARMIGNAC, J., *The Meaning of Parthenos in Luke 1,27. A reply to C. H. Dodd:* BibTrans 28 (1977) 327-330.
DODD, C. H., *New Testament Tanslation Problems* (artículo póstumo, publicado por C. F. D. Moule). *I.*—Παρθένος, en BibTrans 27 (1976) 301-305.
MASSINGBERD FORD, J., *Levirate Marriage in S. Paul (1 Cor 7):* NTS 10 (1964) 361-365; *The Meaning of «Virgin»:* NTS 12 (1966) 293-299.
ORLINSKY, H. M., Art. *Virgin* en *The Interpreter's Dictionary of the Bible.* Supplementary Volume (New York and Nashville, Abingdon Press, 1976) p.939-940.

AVOUVA MACEL, L., *La formation du Mariage en droit Biblique et talmudique* (Paris 1935) p.93-111.

BOVER, J. M., *Las bodas de María con José, anteriores a la Anunciación:* EstJos 5 (1951) 8-18.

CEUPPENS, *Theologia Biblica.* Vol.4: *Mariologia Biblica* (Taurini 1948) p.62-66.

DELORME, J., *Marie habitait-elle chez Joseph?*, en «Ami du Clergé» 66 (1956) 774.

DIEPPEN, H., *Cum esset desponsata. Een geval van theologische exegese,* en «Ons Geloof» 28 (1946) 147-167.

FAHY, T., *The Marriage of Our Lady and St. Joseph:* IrThQ 24 (1957) 261-267.

FLUNK, M., *Lc 1,26-27: Eine archäologische exegetische Studie über die Vermählung der hl. Jungfrau mit Joseph:* ZKTh 12 (1888) 656-686.

FOURNELLE, G., *Our Lady's Marriage to St. Joseph,* en «Marian Studies» 7 (1956) 122-129.

FRANGIPANE, D., *Utrum Beata Virgo Maria ab angelo salutata jam in domo Joseph ut conjux fuerit:* VD 25 (1947) 99-111.

GIZZI, N., *Il significato delle parole «Ad Virginem desponsatam viro» (Lc 1,27).* Dissertatio Instituti Mariologici. Romae 1961.

HENZE, C. M., *Beatissima Virgo, cum coelestem excepit nuntium, S. Joseph non solis sponsalibus, sed nuptiis juncta erat et cum eo cohabitabat:* DivThom (Pi) 51 (1948) 46-58; *Bezeichnet «desponsata» in Mt 1,18 und Lk 1,27 und 2,5 eine Verlobte oder eine Vermählte?:* ThPrQ 101 (1953) 308-313; *Das problem der Ehe Mariens und Joseph:* FreibZPhTh 11 (1964) 298-307.

HOLZMEISTER, U., *Quaestiones biblicae de S. Joseph:* VD 24 (1944) 33-46; 76-87; 100-111; 129-141; 169-183; 202-224; 235-254; *De nuptiis S. Joseph:* VD 25 (1947) 145-149 (contra Frangipane).

KRAUSS, S., *Verlobung und Ehe,* en *Talmudische Archäologie* (Leipzig 1911) II,34-37.

LATTEY, C., *«Ad virginem desponsatam viro» (Lc 1,27):* VD 30 (1952) 30-33.

LEAL, J., *Una virgen desposada (Lc 1,27):* CB 9 (1959) 145-147.

NEUBAER, J., *Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eherechtes,* en «Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft» 25 (Leipzig 1919ss).

NEUBERT, P., *La chronologie depuis les fiançailles de Marie jusqu'à la naissance du Christ,* en «Marianum» 4 (1942) 10-20.

PÁRAMO, S., *¿Cuándo empezó a darse verdadero matrimonio entre San José y María? ¿La Anunciación y, por consiguiente, la concepción de Jesús tienen lugar dentro del verdadero matrimonio?:* EstJos 7 (1954) 79-95.

PERRELLA, G. M., *Beata Virgo Maria, cum coelestem excepit nuntium, Sancto Joseph sponsalibus solis, non vero nuptiis juncta erat:* DivThom (Pi) 35 (1932) 378-398; 519-531.

VILLANUEVA, M. *Razones bíblicas del matrimonio virginal de María y José:* EstJos 17 (1963) 93-112.

FISCHER, J., *Der davidische Abkunft der Mutter Jesu biblische patristische Untersuchung*, en «Weidenauerstudien» 4 (1911) 1-115.
GRYSON, R., *L'ascendance lévitique de Jésus dans l'exposition in Lc d'Ambroise*, en «Revue Belge de Philologie» 58 (1980) p.367.
LEAL, J., *De la casa de David (Lc 1,27):* CB 9 (1952) 267-269.
NESTLE, E., *The relation of Mary and Elisabeth:* ExpTim 17 (1905) 140.

BADCOCK, J. S., *Luke 1,27: The Virgin's name was Mary*, en «Theology» 23 (1931) 42s.
BADEN, *«Et nomen Virginis Maria» (Lc 1,27)*, en «Pastor Bonus» 23 (1911) 435-437.
BARDENHEWER, O., *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben* (Freib. in Brisg., Herder, 1895).
BAUER, J. P., *De nominis Mariae vero etymo*, en «Marianum» 19 (1957) 231-234.
BAUER, H., *Die Gottheiten von Ras Samra:* ZAW 51 (1933) 81-101 (concretamente p.87), y 53 (1935) 54-59 (concretamente p.59).
BECKERMANN, C., *«Et nomen Virginis Maria» (Lc 1,27):* VD 1 (1921) 130-136.
LE DÉAUT, R., *Miryam soeur de Moïse, et Marie Mère du Messie*, en «Biblica» 45 (1964) 198-219.
GARDINER, A., *The egyptian origin of some english personal names:* JAOS 56 (1936) 189-197.
VOGT, E., *O nome de Maria a luz de recentes descobertas arqueológicas:* REB 1 (1941) 473-481; *De nominis Mariae etymologia:* VD 26 (1948) 163-168.
ZORELL, F. X., *Was bedeutet der Name Maria?:* ZKTh 30 (1906) 356-360.

KÖBERT, R., *Lc 1,28,42 in den syrischen Evangelien*, en «Biblica» 42 (1961) 229-230.

CONZELMANN, H., Art. χαίρω en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX (Stuttgart, Kohlhammer, 1973) 350-362.
LYONNET, ST., Χαῖρε, κεχαριτωμένη, en «Biblica» 20 (1939) 131-141.
STROBEL, A., *Der Gruss an Maria (Lc 1,28). Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt:* ZNW 53 (1962) 86-110.
HALSEMA, J. H. VAN, *De groet van engel en van Maria in Lucas:* NedThTijd 25 (1971) 186-187.
BOURASSA, F., ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ *(Lc 1,28):* ScEccl 9 (1957) 313-316.

BUZZETTI, C., *Kecharitomene, «favoured» (Luke 1,28) and the italian Common Language New Testament («Parola del Signore»):* BibTrans 33 (1982) 243.

CAMBE, N., *La* ΧΑΡΙΣ *chez saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le* ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ: RB 70 (1963) 193-207.

CERFAUX, L., *Gratia plena,* en *Mémoires et rapports du Congrès marial tenu à Bruxelles, 8-11 september 1921* (Bruxelles, Action Catholique, 1922) p.34-40.

COLE, E. R., *Wath Did St. Luke Mean by* κεχαριτωμένη *(Lc 1,28):* AmEcR 139 (1958) 228-239.

CONZELMANN, H., Art. χάρις en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* IX (Stuttgart, Kohlhammer, 1973) 363-393.

EISSFELDT, O., *Renaming in the Old Testament,* en *Word and meanings* (D. Winston Thomas Festschrift) (Cambridge 1968) 69-79: reproducido en alemán *Ummennungen im Alten Testament,* en *Kleine Schriften,* 5 (Tübingen 1973) 68-76.

FANTINI, J., κεχαριτωμένη *(Lc 1,28). Interpretación filológica,* en «Salmanticensis» 1 (1954) 760-763.

LAMBERT, en «Abside» (1954) 405-406 (no he logrado consultarlo).

MARCHISANO, F., *L'interpretazione di* κεχαριτωμένη *(Lc 1,28) fino alla metà del secolo XIII. Contributo alla mariologia biblica* (Roma, Pont. Univ. Greg., 1968).

MEISSNER, R., *Gegrüsset seist du, holdselige (Lc 1,28),* en «Theologische Blätter» 11 (1932) 33-41.

MOHRMANN, C., *Ave gratificata (Lc 1,28),* en «Revista di Storia della Chiesa in Italia» 5 (1951) 1-6.

PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Gratia plena:* EphCarm 11 (1960) 75-126.

RODRÍGUEZ, I., *Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación,* en *XVII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto Suárez, 1958) p.221-249. Apareció también en «Helmántica» 81 (1957) 223-256.

SAHLIN, H., *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945): se ocupa del saludo del ángel p.100-102.

STOCK, K., *Boten aus dem Mit-ihn-Sein,* (Analecta Biblica, 70) (Roma 1975) p.29-33.

STUMMER, F., *Beiträge zur Exegese der Vulgata:* ZAW 62 (1949-50) 152-167: trata de Lc 1,28 en p.161-167.

TUYA, M., *Valoración exegético-teológica del Ave gratia plena (Lc 1,28):* CT 83 (1956) 3-27.

VANDEBONCOEUR, P. E., *Quelle est cette autrance? La pleine de grâce,* en «Revue de l'Université d'Ottawa» 16 (1946) 209-226.

VERD, G. M., *«Gratia plena» (Lc 1,28). Sentido de una traducción:* EE 50 (1975) 357-389.

HOLZMEISTER, U., *Dominus tecum:* VD 8 (1928) 363-369; 23 (1943) 232-237; 257-262.

van Unnik, W. C., *«Dominus tecum»: Background of a liturgical formula*, en *New Testament Essays*. Studies in Memory of T. W. Manson (Manchester 1959) p.270-305.

Lobina A. M., *«Turbata est in sermone ejus» (Lc 1,29):* RevBib (Arg.) 21 (1959) 15-21.

Windisch, H., Art. ἀσπασμός en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1 (Stuttgart, Kohlhammer, 1933) 494-500.

Conrad, Egdar W., *The «Fear not» Oracles in Second Birt and the Birth of the Messiah:* CBQ 47 (1985) 656-663; *«Fear not, Warrior»: A Study of 'al-tirâ' Pericopes in the Hebrew Scripture* (Brown Judaic Studies: Atlanta, Scholars, 1985).

Köhler, L., *Die Offenbarungsformel «Fürchte dic nicht» im A.T.:* STZ 36 (1919) 33ss.

Dion, H. M., *The «Fear Not» Formula and the Holy War:* CBQ 32 (1970) 565-570.

Dulière, W. L., *Inventaire de 41 porteurs du nom de Jésus dans l'histoire juive écrite en grec:* NT 3 (1959) 180-217.

Taylor, V., *Is the lukan narrative of the Birth of Christ a prophecy?:* ExpTim 30 (1918-1919) 377s.

Zorell, F. X., *Was bedeutet der Name Jesus?:* ZKTh 30 (1906) 764-766.

Grundmann, W., Art μέγας en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 4 (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) 535-550.

Levin, S., *The Father of Joshua/Jesus* (Bringhamton, State University of New York, 1978).

Fitzmyer, J. A., *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the new Testament:* NTS 20 (1973-74) 391-394.

Brown, R.E., *Davidic Descent*, Appendix II en *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.505-512.

Burger, C., *Jesus als Davidssohn* (Göttingen, Vandenhoeck, 1970).

Lohse, E., *Der König aus Davids Geschlecht*, en *Abraham unser Vater* (Festschrift Otto Michel) (Leiden, Brill, 1963) p.337-345; art. υἱός Δαυὶδ en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 8 (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) p.482-492.

Michaelis, W., *Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin, Evangelische Verlag, 1962) p.317-330.

Neugebauer, F., *Die Davidssohn Frage:* NTS 21 (1974-75) 81-108.

Shul, A., *Der Davidssohn in Matthäus-Evangelium:* ZNW 59 (1968) 57-81, especialmente p.62-69.

Gibbs, J. M., *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David»:* NTS 10 (1963-64) 446-464.

KINGSBURY, J. D., *The Title «son of David» in Matthew Gospel:* JBL 95 (1976) 591-602.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *El Evangelio de la Infancia en San Mateo:* EB 17 (1958) 243-273, concretamente p.246-252: editado también en *Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica (Paris-Gembloux 1959) vol.II p.121-149, concretamente p.124-130.

FITZMYER, J. A., *The Son of David Tradition and Mt 22,41-46 and Parallels,* en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London, Chapman, 1971) p.113-126. El mismo estudio se había publicado originalmente en «Concilium» 20 (1967) 75-87 bajo el título *The Dymanism of the Biblical Tradition.*

AUDET, J. P., *Autour de la théologie de Luc 1-2:* ScEcl 11 (1959) 409-418.

AUER, J., *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal,* en «Geist und Leben» 23 (1950) 411-425; *Salve, Maria, Regina mundi* en «Geist und Leben» 27 (1954) 328-345, especialmente p.330-332.

BARDENHEWER, O., *Zur Geschichte der Auslegung der Worte: «Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenn?»,* en *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques* (Freibourg 1898).

BAUER, J. B., *Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenvater,* en «Bibel und Liturgie» 24 (1956-57) 23-26; *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34),* en «Oesterreichisches Klerusblatt» 90 (1957) 81-91; *Monstra te esse Matrem, Virgo singularis! Zur Diskussion um Lk 1,34:* MünchTZ 9 (1958) 124-135; *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34,* en «Biblica» 45 (1964) 535-540; Art. *Jungfräulichkeit* en BAUER, *Bibel-Theologisches Wörterbuch,* I (Gratz-Wien-Köln, Styria, 1967) 807-810.

BRODMANN, B., *Mariensjungfräulichkeit nach Lk 1,34 in der Auseinandersetzung von heute,* en «Antonianum» 30 (1955) 27-44. El mismo estudio con el mismo título en «Bibel und Kirche» 10 (1955) 98-110.

CANTINAT, J., *Le propos de virginité de Marie et le célibat des Esseniens,* en «Masses Ouvrières» 14 (1958) 15-32; *Marie dans la Bible* (Lyon 1963) p.71s.

COLINS, J. J., *Our Lady's Vow of Virginity (Lk 1,34):* CBQ 5 (1943) 371-380.

CRAGHAN, J. F., *Mary, the virginal Wife and the married Virgin. The problematic of Mary's Vow of Virginity* (Rome 1967).

CZEKALA, T., *Lk 1,34 w egzegezie katokickiej XX wieku:* CollTheol 41 (1971) 29-40.

FLECK, C., *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal,* en «Oberrheinisches Pastoralblatt» 53 (1952) 122-129.

FRANQUESA, P., *Exégesis del «quoniam virum non cognosco», y voto de virginidad:* EstMar 21 (1960) 59-116.

GÄCHTER, P., *The chronology from Mary's Betrothal to the Birth of*

Christ, en «Theological Studies» 2 (1941) 145-170; 347-368, concretamente p.159-162.

GEWIESS, J., *Die Marienfrage Lk 1,34:* BZ 5 (1961) 221-254: resumido en *Mary's question to the angel:* TheolDig 11 (1963) 39-42.

GRABER, O., *Die Frage Marias an den Verkündigungsengel* (Graz 1956); *Marias Bedenken bei der Botschaft des Engels*, en «Bibel und Liturgie» 24 (1956-57) 165-168; *Wollte Maria eine normale Ehe eingehen?*, en «Marianum» 20 (1958) 1-9; *Die Engelbotschaft an Maria*, en «Osterreichisches Klerusblatt» 91 (1958) 4-5; *Maria die immerwährende Jungfrau:* ThePrQ 107 (1959) 185-199; *Marias Jungfräulichkeitswille vor der Engelsbotschaft*, en «Marianum» 22 (1960) 290-304.

GRAYSTONE, G., *Virgin of all Virgins* (The interpretation of Luke 1,34) (Rome 1968); *Virgin of all Virgins. The interpretation of Luke 1,34:* EphMar 21 (1971) 5-20.

GROEGER, *Erwägungen zu: «Wie soll das geschehen...?:* BiKi 12 (1957) 55-57.

HAUGG, D., *Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1938).—76 págs.

HOLZMEISTER, U., *«Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco» (Lk 1,34):* VD 19 (1939) 70-75.

LAURENTIN, R., *Marias Wille zur Jungfräulichkeit nach Lk 1,34*, en «Theologischer Digest» 1 (1958) 110-115.

MCHUGH, J., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p.258-265 (sobre Lc 1,34).

LANDERSDORFER, S., *Bemerkungen zu Lk 1,26-38:* BZ 7 (1909) 30-48.

LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *«Porque no conozco varón» (Lc 1,34),:* CB 11 (1954) 333-335 (sobre la opinión del Brugense, Pablo de Santa María).

MOLIN, G., *Die Frage Mariens an den Verkündigunsengel*, en «Bibel und Liturgie» 24 (1956) 76-81.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *A propósito de Lc 1,34:* EB 28 (1969) 143-149 (observaciones al libro de GRAYSTONE).

ORSATTI, M., *Vergine perché Madre di Gesù.* Sppunti di proposta esegetica per Lc 1,34b (Roma 1981) (Extracto —61 pp.— de la tesis defendida en el Pontificio Instituto Bíblico); *Verso la decodificazione di una insolita espressione. Analisi filologica di ἄνδρα οὐ γιγνώσκω (Lc 1,34):* RiB 29 (1981) 343-357.

PFÄTTISCH, J. M., *Zu Lk 1,34-35:* BZ 6 (1908) 364-377.

PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *«Quomodo fiet istud...»:* EphCarm 8 (1957) 277-314.

PRETE, B., *A proposito di Luca 1,34:* RiB 18 (1970) 379-393. Reproducido con el título *Maria nell'Annunciazione (Lc 1,34)*, en B. PRETE, *Storia e teologia nel Vangelo di Luca* (Bologna 1973) p.9-27; *Il significato di Luca 1,34 nella structura del racconto dell'Annunciazione*, en «Marianum» 40 (1978) 248-276.

QUECKE, H., *Lk 1,34 in den alten Übersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus*, en «Biblica» 44 (1963) 499-520; *Lk 1,34 im Diates-*

saron, en «Biblica» 45 (1964) 85-88; *Zur Auslegungsgeschichte von Lk 1,34*, en «Biblica» 47 (1966) 113-114; *Lukas 1,31 in dem alten Übersetzungen*, en «Biblica» 46 (1965) 333-348.

SCHILDENBERGER, J., *Das erste biblische Marienwort*, en «Oberrheinisches Pastoralblatt» 42 (1941) 145-150 (no he logrado consultarlo).

SCHNEIDER, G., *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34)*: ThPrQ 119 (1971) 105-116.

SCHWANK, B., *Lk 1,34 im Lichte von 1 Kor 7,36-38*, en «Oberrheinisches Pastoralblatt» 57 (1956) 317-323.

VILLANUEVA, M., *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora*: EB 16 (1957) 307-328.

ZERWICK, M., *«...quoniam virum non cognosco» (Lc 1,34)*: VD 37 (1959) 212-224; 5 (1959) 276-288; Art. *Virginidad de María*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1965) vol.VI p.1232-1238.

BAARDA, T. J., *Dionysios Bar Salibi and the Text of Luke 1,35*: VigChr 17 (1963) 225-229.

CANTALAMESSA, R., *La primitiva esegesi cristologica di Romani 1,3-4 e Luca 1,35*: RivStorLettRel 2 (1966) 69-80.

DE ROOVER, E., *L'exégèse patristique de Luc 1,35 des origines a Augustin*. Dissertatio ad Lauream. Roma, Pont. Univ. Greg., 1965.

LAGRANGE, J. M., *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*: RB 23 (1914) 60-71; 188-208.

LAURENTIN, R., *Concepito dallo Spirito Santo. La critica, l'esegesi e il senso*, en «Parola, Spirito e Vita» 6 (1982) 74-92.

LEGRAND, L., *Fécondité virginale selon l'Esprit dans le Nouveau Testament*: NRTh 84 (1962) 785-805; *L'arrière-plan néotestamentaire de Lc 1,35*: RB 70 (1963) 161-192.

ROVIRA, J., *Spiritus Sanctus in Christo. Spiritus Sanctus in Incarnatione Domini*: VD 5 (1925) 361-366.

ALLGEIER, A., Ἐπισκιάζειν *Lk 1,35*: BZ 14 (1916-1917) 338-343; *Semasiologische Beiträge zu ἐπισκιάζειν (Lk 1,35) aus Theophylakt und Philo*, en «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 1 (1920) 131-141.

BROCK, S., *Passover, Annunciation and Epiklesis: Some Remarks on the Term «Aggen» in the Syriac Versions of Lk 1,35*: NT 24 (1982) 222-233.

HEHN, J., *Ἐπισκιάζειν Lk 1,35*: BZ 14 (1916-1917) 147-152.

LUZÁRRAGA, J., *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo* (Analecta Biblica, 54) (Rome, Biblical Institute Press, 1973)—306 págs.

MANNING, E., *La nuée dans l'Ecriture*, en «Bible et Vie Chrétienne» 54 (1963) 51-64.

PIEPER, K., *Die älteste Auslegung der Worte «Spiritus Sanctus superveniet in te» (Lk 1,35)*: ThGl 5 (1913) 751-756.

SCHLÖGL, N., *Zu Lk 1,35 ἐπισκιαζειν = סכך = «weben»)*: BZ 15 (1918-1919) 138.

ZBIK, F., *«O Espirito Santo descerá sobre ti e a virtude do Altissimo te cobrirá com a sua sombra» (Lc 1,35)*: RevCulBib 1 (1956) 237-247.

BOVER, J. M., *«Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei» (Lc 1,35)*, en «Biblica» 1 (1920) 92-94; *«Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei»*: EE 8 (1929) 381-392.

ESCUDERO FREIRE, C., *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35* (aportación al estudio de los títulos «Santo» e «Hijo de Dios» en la obra lucana) (Sevilla, Centro de Estudios Teológicos, 1975)—98 págs; *Alcance cristológico de Lc 1,35 y 2,49*, en «Communio» 8 (1975) 5-77.

FRIDRISCHEN, A., TO-ΓΕΝΝΩΜΕΝΟΝ, en las p.33-36 de su artículo titulado *Randbemerkungen zur Kindheitsgeschichte bei Lukas*, en «Symbolae Osloenses» 6 (1928) 33-38.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Lucas 1,35b*: EB 27 (1968) 275-299.

PFÄTTISCH, J., *Zu Lukas 1,34-35*: BZ 6 (1908) 364-377.

POTTERIE, Ignace de la, *Il parto verginale del Verbo incarnato: «Non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est» (Gv 1,13)*, en «Marianum» 45 (1983) 127-174, concretamente en p.163-170, se ocupa de Lc 1,35b.

VICENT, A., *La presunta sustantivación de τὸ γεννώμενον en Lc 1,35b*: EB 33 (1974) 265-273; *«Considerar», acepción axiológica de καλέω y su presencia en la Biblia*, en «Augustinianum» 15 (1975) 445-455; *El valor atenuado de διὸ καὶ (= «por eso en cierto modo») dentro y fuera del N.T.*: EB 32 (1973) 56-76.

ZEDA, Silverio, *Lc 1,35b: «Colui che nascerà santo sara chiamato figlio di Dio».—I. Breve Storia della esegesi recente*: RivBib 33 (1985) 29-43. II. *Questioni sintattiche ed esegesi*: Ibid. p.165-189.

NESTLE, E., *The relation of Mary and Elisabeth*: ExpTim 17 (1905) 140.

DA SPINETOLI, O., *Il segno dell'Annunciazione e il motivo della Visìtazione (Lc 1,34s)*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) vol.IV p.315-345.

JOÜON, P., *Notes philologiques sur les Evangiles*: RScR 17 (1927) 538 (sobre Lc 1,37).

REPO, E., *Der Begriff «Rhema» in biblisch-griechischen*: I—*«Rhema» in der Septuaginta* (Helsinki 1951) (204 pp.); II—*«Rhema» im Neuen Testament* (Helsinki 1954) (214 pp.): se ocupa del empleo por Lucas en el Evangelio y en Hechos, en el vol.II p.21-58.

RETTIG, H. E. M., *Exegetische Analekten*: ThStKrit 11 (1838) 210-123 (sobre Lc 1,37).

Miguens, M., *«Servidora del Señor»*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) vol.IV p.73-110.

Spindeler, A., *Knecht Gottes und Magd des Herrn*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) vol.IV p.111-121.

Vogt, J., *«Ecce Ancilla Domini». Eine Untersuchung zum sozialen Motives antiken Marienbildes:* VigChr 23 (1969) 241-263.

3. Varios

(se limitan a consideraciones teológicas sobre un determinado pasaje sin aportar novedades exegéticas)

Alonso, J. M., *Virgo corde:* EphMar 9 (1959) 175-228: buena historia de la tradición en torno al voto de virginidad de María.

Basilio da Montecchio, *Ancora sul «Quomodo fiet istud»:* PalCl 21 (1942)175-176.

Buffon, V. M., *L'Annunciazione in Luca 1,26-38. Ricchezza di teologia mariana*, en «Tabor» 19 (1965) 200-208.

Cellini, A., *La Salutazione angelica, esaminata in se stessa e illustrata con il confronto del salmo 86* (Roma, Unione Editrice, 1920). 36 págs.

Ceroke, C., *Lk 1,34 and Mary's Virginity:* CBQ 19 (1957) 329-342.

Ceupens, F., *De Mariologia Biblica* (Romae 1948): trata de la Anunciación p.62-95.

Delorme, J., *Annonciation, apparitions et anges:* AmiCl 75 (1965) 741-742.

Didier de Cre, *Le Fiat de l'Annonciation* (Blois, Ed. Nôtre Dâme de la Trinité, 1963). Publicado también en varios artículos de «Études Franciscaines» de aquel año.

Diekhans, M., *Lc 1,34 e a Virginidade de Maria Ssma.:* REB 20 (1960) 29-35.

Feret, H. M., *Messianisme de l'Annonciation* en «Prête et Apôtre» 39 (1947) 37-38; 55-56; 71-73; 85-88.

Feuillet, A., *Marie et la nouvelle création*, en «La Vie Spirituelle» 81 (1949) 467-478.

Fleck, C., *Die Jungfrau der Jungfrauen*, en «Klerusblatt» 38 (1958) 140-142.

Franquesa, P., *Sugerencias en torno a Lc 1,28:* CB 11 (1954) 320-332.

Galot, J., *Vierge entre les vierges:* NRTh 79 (1957) 463-477; *Riflessioni sul primo atto di fede cristiana. Maria, la prima credente:* CivCat 129 (1978) 27-39; *Il mistero dell'Annunciazione e l'emancipazione della donna*, en «Marianum» 41 (1979) 101-124.

García Garcés, N., *De Annunciatione in theologia*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica

Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) vol.IV p.137-162.

GONZALO MAESO, D., *Exégesis lingüística del Avemaría:* CB 11 (1954) 302-319.

GRISPINO, J. A., *When Did Mary learn that her Son was Divine?:* EphMar 15 (1965) 126-130.

GUÉRARD DES LAURIERS, M. L., *Réflexions sur l'Annonciation envisagé au point de vue théologique,* en «Divinitas» 9 (1963) 483-510.

HASENFUSS, J., *Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte,* en «Catholica» (Münster) 23 (1969) 1-15.

HEISING, H., *Der Verkündigungsengel und die jungfräuliche Empfängnis Mariens in Luke 1,* en «Wort und Antwort» 8 (1967) 161-166.

HILLMANN, W., *Perfectio evangelica,* en «Wissenschaft und Weisheit» 19 (1956) 161-172, especialmente p.161-165.

HIRSCHBERGER, A., *Ecce ancilla Domini (Lc 1,38):* ThPrQ 75 (1922) 310.

HOCEDEZ, E., *La sainteté du Christ: «La chose sainte qui naîtra de vous...» (Lc 1,35),* en «Revue du Clergé Africain» 4 (1949) 1-19.

HOYOS, P., *Espíritu Santo descenderá sobre ti. Reflexiones sobre la Anunciación (Lc 1,35):* RevBib (Arg.) 28 (1966) 105-110; *Darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús:* Ibid., p.239-246.

JOÜON, P., *L'Annonciation: Lc 1,26-38:* NRTh 66 (1939) 793-798.

KLEIST, J. A., *The Annunciation:* AmEcR 114 (1946) 161-169.

KUGELMAN, R., *The objet of Mary's consent in the Annonciation,* en «Marian Studies» 11 (1960) 60-84.

LANGKAMMER, H., *The soteriological Character of Mary's Fiat,* en «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 15 (1964-65) 293-301.

LEAL, J., *Fue enviado el ángel Gabriel a una Virgen (Lc 1,26):* CB 9 (1952) 115-116; *El saludo del ángel a la Virgen (Lc 1,28):* CB 11 (1954) 293-302; *La salutación del ángel en el estudio de la Inmaculada desde su definición (1854-1954):* EE 28 (1954) 391-415.

MCGOVERN, J. J., *Maria, «Sierva de Yahveh» en Lc 1,38,49,* en «Estudios Teológicos» (Guatemala) 7 (1980) 3-15.

MALGORN, J. L., *Fete de l'Annonciation,* en *Deuxième Congrès marial breton tenu a Rennes, 1908* (Rennes, Simon, 1908), tomo 1 p.449-485: historia de la fiesta y de las asociaciones bajo la advocación de la Anunciación.

MARIMÓN R., *De virginitate B. M. V. apud evangelium Annunciationis,* en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) vol.IV p.465-474.

ORBE, A., *Anunciación. Meditaciones sobre Lucas 1,26-38* (Madrid, BAC, 1976).—XI + 298 págs.

PATSCH, J., *Nochmals: die Engelbotschaft an Maria,* en «Osterreichiches Klerusblatt» 91 (1958) 23-24.

PEINADOR, M., *¿Traducciones inexactas de textos marianos biblicos? (Gén*

3,15; Is 7,14; Lc 1,28): EphMar 12 (1962) 279-287; *La salutación angélica (Lc 1,28) como argumento escriturístico en la Bula «Munificentissimus Deus»*, en «Marianum» 14 (1952) 197-210.

PIKAZA, X., *El Espíritu Santo y María en la obra de san Lucas:* EphMar 28 (1978) 151-168.

POULPIQUET, A., *L'acte de foi de la Vierge Marie au mystère de l'Incarnation*, en *Deuxième Congrès marial breton tenu à Rennes, 1908* (Rennes, Simon, 1908), tomo 1 p.315-335.

PRÜMM, K., *Der Empfangen ist vom Hl. Geist (Lc 1,26-38)*, en «Stimmen der Zeit» 58 (1927-28) 413-424.

RAVAGAN, B., *De Mariae plenitudine gratiae*, en «Marianum» 4 (1942) 42-56.

RIVERA, A., *La Maternidad espiritual de María en S. Lucas 1, 26-38 y en Apocalipsis 12:* EstMar 7 (1948) 51-90.

ROETS, A., *Het geloofsfiat van Maria:* CollBrugGand 3 (1957) 289-307.

ROSCHINI, G. M., *Sulle parole: «Quomodo fiet istud»:* PalCl 20 (1941) 160-161.

ROYAL, E. P., *The fullness of times and the consent of the Holy Virgin to the Incarnation:* EphMar 15 (1965) 287-299.

SALLIOU, A., *L'Annonciation dans l'art italien du XIII*[e] *au XVI*[e] *siècle*, en *Deuxième Congrès marial breton tenu à Rennes, 1908* (Rennes, Simon, 1908) tomo 1 p.401-447.

SCHEDL, C., *Maria Verkündigung: Da ich keinen Mann erkenne...* en «Seelsorger» 27 (1957) 168-171.

SCHMAUS, M., *Hat Maria ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt?*, en «Bibel und Liturgie» 23 (1956) 170-172.

SCHRUERS, P., *De woorden van engel in het Boodschapsverhaal*, en «Mariale Dagen» (1959) 111-122.

SMITH, D. M., *Luke 1,26-38*, en «Interpretation» 29 (1975) 411-417.

DE VAULT, J. J., *The concept of virginity in Judaism*, en «Marian Studies» 13 (1962) 23-40.

VERMEYEN, M., *Mariologie als Befreiung. Lk 1,26-45. 56 im Kontext:* ZKT 105 (1983) 168-183.

VIEYRA, G., *El ángel de la Anunciación. Los motivos de una misión angélica*, en «Estudios Teológico-Filosóficos» 1 (1959) 121-139.

VILLAPADIERNA, C., *El saludo del ángel y de Isabel (Lc 1,28.42) a la luz de la «Ineffabilis» y de la «Munificentissimus Deus»*, en «Estudios Franciscanos» 5 (1954) 53-72.

VOSTÉ, J. M., *De conceptione virginali Jesu Christi* (Romae, Collegio Angelico, 1933).—80 pp. con un doble apéndice: sobre las genealogías (83-109) y sobre los hermanos de Jesús (111-128).

YUBERO, D., *María, «el Señor es contigo»:* CB 31 (1974) 91-96.

Capítulo 5

1. Estudios de carácter general sobre la Visitación

Craviotti, J. C., *La Visitación:* RevBib (Arg.) 17 (1955) 84-88; 123-125; 18 (1956) 25-29.

Jacquemin, P. E., *La Visitación, Lc 1,39-45:* AssemSeig 8 (1972) 64-75.

Lebreton, J., *La Visitation et la Nativité,* en «Revue Apologetique» 37 (1923-24) 449-465.

Neirynck, F., *Visitatio B.M.V.—Bijdrage tot de Quellenkritik van Lc 1-2:* CollBrugGand 6 (1960) 387-404.

Rademacher, L., *Zur charakteristik neutestamentlicher Erzählungen,* en «Archiv für Religionswissenschaft» 28 (1930) 31-41, concretamente p.38-41.

Spinetoli, O., *Il segno dell'Annunciazione e il motivo della Visitazione (Lc 1,34s),* en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) vol.IV p.315-345.

2. Cuestión topográfica

Bagatti, B., *Il Santuario de la Visitazione ad Ain Karim. Esplorazione archeologica e ripristino* (Jerusalen, PP. Francescani, 1948).

Brunot, A., *Le sanctuaire du Magnificat (Lc 1,5-80),* en «Bible et Terre Sainte» 61 (1964) 9-10.15.

Burkitt, F. C., *Professor Torrey on Acts:* JTS 20 (1919) 320-329.

Le Camus, E., *La Bible et les études topographiques en Palestine:* RB 1 (1892) 100-112, concretamente p.107-109.

Dattler, F., *La casa de Zacarías (Lc 1,40):* RevBib (Arg.) 31 (1969) 202-203; *A Casa de Zacarias (Lc 1,40):* RevCB 5 (1968) 112-114.

Germer-Durand, cf. RB 3 (1894) 444.

Kopp, C., *Ain-Karim die Heimat Johannes des Täufers?*: ThGl 40 (1950) 422-443.

Meistermann, B., *La patrie de S. Jéan-Baptiste (Ain Karem) avec un appendice sur Arimathie (Ramlah)* (Paris, Picard, 1904).—220 págs.

Saller, S. J., *Discoveries at St. John's Ein Karim 1941-1942* (Jerusalen, Franciscan Press, 1946).—XVI + 200 págs.

Springer, J. F., *M'dinah and πόλις (Lc 1,39):* AngThR 5 (1922-23) 324-332; *No mistranslation in Luke 1,39:* AngThR 10 (1927-28) 37-46.

Torrey, C., *The translations made from the original aramaic Gospels,* en *Studies in the history of religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) 269-317; *Medinah and πόλις (Lc 1,39):* HarwTR 17 (1924) 83-91.

SAHLIN, H., *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.141s.
ZACCARIA, F., *Ad un lavoro intitolato «La patrie de S. Jean-Baptiste» par le P. Barnabé Meistermann, O.F.M. Missionaire apostolique, annotazioni di F. Zaccaria,* en «Bessarione» 9 (1905) 260-273.

3. TEXTOS PARTICULARES DE LC 1,39-45

HOSPODAR, B., Μετὰ σπουδῆς *in Lc 1,39:* CBQ 18 (1956) 14-18.
PLASSMANN, T., *Cum festinatione in Luke 1,39:* AmEcR 137 (1957) 230-234.
RETTIG, H. E. M., *Exegetische Analekten:* ThStKrit 11 (1838) 208-210: considera glosa ἡ Ἐλισάβετ de Lc 1,41.
SUSSARELLU, B., *De praevia sanctificatione Praecursoris quaestio exegetica in Lc 1,15.41.44,* en «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 3 (1952-53) 37-110.
DAUBE, D., *Tria mysteria krauges: Ignatius, Ephesians, XIX, 1:* JTS 16 (1965) 128-129.
KÖBERT, R., *Lc 1,28.42 in den Syrischen Evangelien,* en «Biblica» 42 (1961) 229-230.
FITZMYER, J. A., *The semitic Background of the New Testament Kyrios-Title,* en su obra *A Wandering Aramean* (Missoula, Scholar's Press, (1979) 115-142 = *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyrios-Titels,* en *Jesus Christus in Histoire und Theologie.* Festschrift für Heinz CONZELMANN (Tübingen, Mohr, 1975) 267-298; *New Testament Kyrios and Maranatha and their aramaic Background,* en *To Advance the Gospel* (New York, Crossroad, 1981) p.218-235.
FÖRSTER, W., Art. Κύριος en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 3 (Stuttgart, Kohlhammer) p.1038-1056.
DE LA POTTERIE, I., *Le titre Kyrios appliqué a Jésus dans l'Evangile de Luc,* en *Mélanges bibliques en hommage à B. Rigaux* (Gembloux, Duculot, 1970) 117-147.
STANLEY, D. M., *The Mother of My Lord,* en «Worship» 34 (1960) 330-332.
VAN KASTEREN, R. P., *Analekta exegetica:* RB 3 (1894) 52-70.

4. VARIOS

(se limitan a consideraciones teológicas o ascéticas sobre un determinado pasaje sin aportar novedades exegéticas)

BEBERLY, H., *Luke 1,39-45,* en «Interpretation» 30 (1976) 396-400.
FENASSE, J. M., *La visitation et la naissance de Jean-Baptiste (Lc 1,5-80),* en «Bible et Terre Sainte» 61 (1964) 20-21.
FREY, J. B., *Jungfrau Marie Bebadelsedag. Luk 1,39-45,* en «Svenske Kyrkotidning» 40 (1944) 167s.

GALBIATI, E., *La Visitazione (Luca 1,41-50):* BiOr 4 (1962) 139-144.
GALOT, J., *Le mystère de la Visitation,* en «Revue du Clergé Africain» 19 (1964) 237-254.
HARRINGTON, W., *The Visitation (Lk 1,39-56):* DocLife 14 (1964) 411-415.
LIESE, H., *In festo Visitationis B.M.V.:* VD 13 (1933) 193-198.
MARTIN, J., *Luke, 1,39-47,* en «Interpretation» 36 (1982) 394-399.
MUÑOZ, H., *Beata te che hai creduto!,* en «Parola, Spirito e Vita» 6 (1982) 93-105.
RÁBANOS, R., *«¿De dónde a mí esto, que la madre de mi Señor venga a mí?» (Lc 1,43):* EstMar 8 (1949) 9-27.
VARRO, R., *La Visitation (Lc 1,39-45):* AmiCl 80 (1970) 625-628.
VIEYRA, G., *La Visitación de María,* en «Estudios Teológicos y Filosóficos» 4 (1962) 177-199.
VILLAPADIERNA, C., *El saludo del ángel y de Elisabeth (Lc 1,28.42) a la luz de la «Ineffabilis» y de la «Munificentissimus Deus»* en «Estudios Franciscanos» 55 (1954) 53-72.
WINDISCH, H., Art. ἀσπασμός en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 1 (Stuttgart, Kohlhammer, 1933) 494-500.

INDICE DE AUTORES